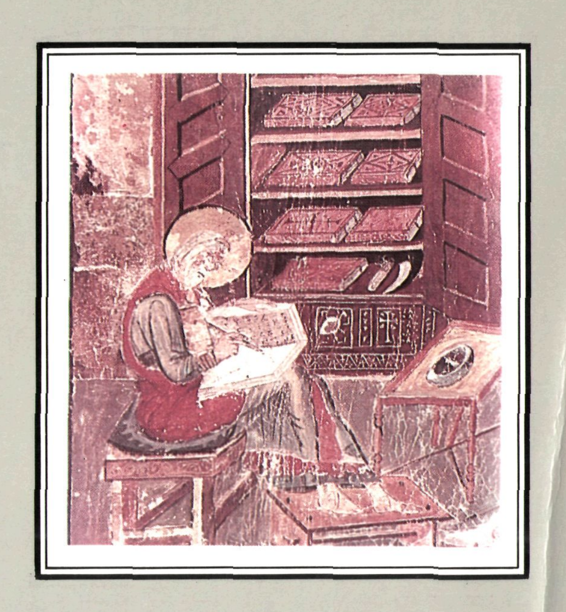
JESUS ALVAREZ GOMEZ, C.M.F.

# HISTORIA DE LA VIDA RELIGIOSA

I

## Desde los orígenes hasta la reforma cluniacense



instituto teológico de vida religiosa

Jesús Alvarez Gómez, cmf

# Historia de la vida religiosa

## Volumen I: Desde los orígenes hasta la reforma cluniacense

Instituto Teológico de Vida Religiosa
Madrid

*Cubierta:* Casiodoro en su escritorio monacal.

EDITA: Publicaciones Claretianas
Juan Alvarez Mendizábal, 65 dpdo. Teléf. (91) 241 88 44
28008 MADRID

ISBN: 84-86425-25-5
Depósito legal: M. 16.108-1987

Imprime: Anzos, S. A. Fuenlabrada (Madrid)

# Indice

# Siglas

| | |
|---|---|
| **AB** | *Analecta Bollandiana* (Bruselas). |
| **ACO** | *Acta Conciliorum Oecumenicorum,* ed. SCHWARTZ, E., Berlín, 1914. |
| **AEM** | *Anuario de Estudios Medievales* (Madrid). |
| *Apophthegmata* | *Apophthegmata Patrum:* PG 65,71-440. |
| **BA** | *Bracara Augusta* (Portugal). |
| **BM** | *Benediktinische Monatschrift* (después *Erbe und Auftrag*) (Beuron). |
| **BRAH** | *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid). |
| *CChr. Lat* | Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout). |
| **CEG** | *Cuadernos de Estudios Gallegos.* |
| **COM** | *Compostellanum.* |
| **CRH** | *Holstenius-Brockie: Codex Regularum* (Augsburgo, 1769). |
| **CSCO** | *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Lovaina). |
| **CSEL** | *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Viena). |
| **DACL** | *Dictionaire d'archéologie chrétienne et Liturgie* (París). |
| **DGHE** | *Dictionaire d'histoire et de géographie eclésiastiques* (París). |
| **DIP** | *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (Roma). |
| **DS** | *Dictionaire de Spiritualité* (París). |
| **DThC** | *Dictionaire de théologie catholique* (París). |
| **ES** | *E. Flórez, España Sagrada* (Madrid, 1747-1961). |
| **FP** | *Florilegium Patristicum* (Bonn). |

| | |
|---|---|
| **HS** ............ | *Hispania Sacra* (Madrid). |
| **LP** ............ | *Liber Pontificalis.* |
| **LTK** ............ | *Lexikon für Theologie und Kirche* (2.ª ed. Friburgo). |
| **LuM** ............ | *Liturgie und Mönchtum* (María Laach). |
| **MANSI** ......... | *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio.* Ed. J. D. MANSI (Florencia, 1759-1798). |
| **MGH** ........... | *Monumenta Germaniae historica* (Hannover-Berlín). |
| **OCA** ............ | *Orientalia Christiana Analecta* (Roma). |
| **OCP** ............ | *Orientalia Christiana Periodica* (Roma). |
| **PG** ............. | *Patrologia Graeca,* ed. Migne. |
| **PL** .............. | *Patrologia Latina,* ed. Migne. |
| **PO** ............. | *Patrologia Orientalis* (París). |
| **PS** .............. | *Patrologia Syriaca* (París). |
| **RAM** ........... | *Revue d'ascetique et mystique* (Toulouse). |
| **RB** ............. | *Regula Benedicti.* |
| **RBén** ........... | *Revue Bénedictine* (Maredsous). |
| **RCO** ............ | *Regula Communis.* |
| **RHE** ............ | *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (Lovaina). |
| **RHR** ............ | *Revue de l'Histoire des Religions* (París). |
| **RI** .............. | *Regula Isidori.* |
| **RL** .............. | *Regula Leandri.* |
| **RM** ............. | *Regula Magistri.* |
| **RPH** ............ | *Revista Portuguesa de Historia.* |
| **RSR** ............ | *Recherches de science religieuse* (París). |
| **SA** .............. | *Studia Anselmiana* (Roma). |
| **SC** .............. | *Sources chrétiennes* (París). |
| **SM** ............. | *Studia monastica* (Montserrat). |
| **SP** .............. | *Studia Patristica:* TU (Berlín). |
| **TU** ............. | *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* (Leipzig-Berlín). |
| **Vig. Chr.** ........ | *Vigiliae Christianae* (Amsterdam). |
| **VS** .............. | *La vie spirituelle* (París). |
| **VSS** ............. | *Supplément de la vie spirituelle* (París). |
| **ZAM** ........... | *Zeitschrift für Aszese und Mystik* (Wurzburgo). |
| **ZKG** ............ | *Zetschrift für Kirchengeschichte* (Stuttgart). |

# Bibliografía general

*Consignamos aquí algunas obras de carácter más general, dejando para cada capítulo la bibliografía más específica.*


ALBAREDA, A. M., *Bibliografía de la Regla benedictina,* Monserrat, 1933.
ALMEIDA, F. DE, *Historia da Igreja em Portugal,* Coimbra, 1910.
ALVAREZ GÓMEZ, J., *La virginidad consagrada,* Madrid, 1977.
—, *Vida Religiosa y cultura en el Medioevo,* CONFER, 81 (1983), 22-43.
—, *El monasterio y la Iglesia local. ¿Dos comunidades paralelas?,* en *Comunidad cristiana y comunidades monásticas,* «Studia Silensia», XI (1983), 67-88.
AZNAR, S., *Las Grandes Instituciones del Catolicismo. Ordenes Monásticas. Institutos Misioneros,* Madrid, 1912.
BACHT, H., *L'importance de l'idéal monastique de S. Pachôme pour l'histoire du monachisme chrétien,* RAM, 26 (1950), 308-326.
—, *Mönchtum und Kirche,* en *Sentire Ecclesiam,* p. 113, Friburgo, 1961.
BARDY, G., *Les origines des écoles monastiques en Occident,* «Sacris Erudire», 5 (1983), 86-104.
—, *Les origines des écoles monastiques en Orient,* en *Mélanges Joseph de Gellinck,* pp. 293-309, Gembloux, 1951.
BERLIÈRE, U., *L'Ordre monastique des origines au XII^e siècle,* Maredsous, 1924.
BERTHELLIER, S., *L'expansion de l'Ordre du Cluny et ses rapports avec l'histoire politique et économique du X^e au XII^e siècles,* «Revue Archéologique», XI (1938), 319-326.
BESSE, J. M., *Les moines de l'ancienne France. Période gallo-romaine et mérovingienne,* «Archives de la France monastique», 2 (1906).

—, *Les moines d'Orient antérieures au Concile de Chalcédoine,* París-Poitiers, 1900.
—, *Le monachisme africain du* IV*e au* VI*e siècle.* Extrait de la «Revue du Monde Catholique», París-Poitiers, 1900.
BLAZOVICH, A., *Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel,* Viena, 1954.
BOON, A., *Pachomiana latina,* Lovaina, 1933.
BORNEMANN, F. W. B., *In investiganda monachatus origine, quibus de causis ratio sit Origenis,* Gotinga, 1885.
BOUSSET, W., *Apophtegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Monchtums,* Tubinga, 1923.
BOUYER, L., *Le sens de la vie monastique,* «Tradition monastique», 2, Turnhout, 1950.
—, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères,* Parıs, 1961.
—, *La vie de Saint Antoine,* S. Wandrille, 1950.
BUCHOLS, Ch., *Geschichte des Mönchtums,* Francfort, 1926.
BUTLER, C., *Western monachism,* Londres, 1926.
BULTOT, R., *La doctrine du mépris du monde en Occident de S. Ambroise à Innocent III,* Lovaina-París, 1962.
CAMELOT, T., *Virgines Christi. La virginité aux premiers siècles de l'Église,* París, 1944.
CANIVET, P., *Théodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcédoine,* en *Théologie de la vie monastique,* pp. 241-248.
CAVASSINI, M. T., *Lettere cristiane nei papiri greci d'Egitto,* «Aegyptus», 34 (1954), 266-282.
CLARKE, W. K. L., *St. Basil the Great. A Study in Monasticism,* Cambridge, 1913.
COLOMBÁS, G., *El Monacato primitivo,* 2 vols., Madrid, 1974-1975.
—, *La Biblia en la espiritualidad del monacato primitivo,* «Yermo», 1 (1963), 3-20, 149-170, 271-286; 2 (1964), 3-14, 113-129.
—, *El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo* V, SM, 1 (1959), 257-342.
—, *Lectura de Dios. Aproximación a la lectio civina,* Zamora, 1980.
*Corpus Consuetudinum Monasticarum,* 7 vols., Siegburg, 1963.
COURTOIS, Ch., *L'évolution du monachisme en Gaule de saint Martin à saint Colomban,* en *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale,* pp. 47-72, Espoleto, 1957.
COSTA, A. DE J., *A Ordem de Cluny em Portugal,* Braga, 1948.
COTTINEAU, L. H., *Répertoire topobibliographique des abbayes et prieures,* Maçon, 1939.
COUSIN, P., *Précis d'Histoire monastique,* París, 1959.
CROUZEL, H., *Origène, précurseur du monachisme,* en *Théologie de la vie monastique,* pp. 15-38.
CHITTY, D. J., *The Desert a Cyty. An Introduction to the Study of*

*Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford, 1966.
DÉCARREUX, J., *Les moines et la civilization en Occident*, París, 1962.
—, *Du monachisme primitif au monachisme athonite*, en *Le millenaire de Mont Athos (963-1963)*, pp. 19-54, Chevetogne, 1963.
DEKKERS, E., *Les anciens moines cultivaint-ils la liturgie?*, «La Maison Dieu», 51 (1957), 31-54.
—, *La profession monastique-second baptème. Qu'a voulu dire saint Jerôme?*, «Historische Jahrbuch», 77 (1958), 91-97.
DE LABRIOLLE, P., «Les débuts de monachisme», en A. FLICHE y V. MARTIN, *Histoire de l'Église*, t. 3, pp. 299-369, París, 1945.
—, *Le «démon de midi»*, «Bulletin du Cange», 9 (1934), 46-54.
DE MEESTER, P., *Autour de quelques publications récentes sur les habitats des moines d'Orient*, «Ephemerides liturgicae», 47 (1933), 446-458.
DESEILLE, *Les origines de la vie religieuse dans le Christianisme*, «Lumière et Vie», 19 (1970), 25-53.
DÍAZ Y DÍAZ, C., *A propósito de la Vita Fructuosi*, CEG, XXV (1953), 155-178.
—, *El eremitismo en la España visigótica*, RPH, VI (1964), 217-237.
—, *Fructuoso de Braga y el Bierzo*, «Tierras de León», VIII (1968), *43-51*.
—, *«La vie monastique d'après les écrivains wisigothiques»*, en *Théologie de la vie monastique*, pp. 371-383.
—, *Sobre la compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo*, HS, IV (1951), 1-23.
DIRKS, W., *La respuesta de los frailes*, San Sebastián, 1957.
DONAHUE, C., *The Agape of the Hermits of Scete*, SM, 1 (1959), 97-114.
DRAGUET, R., *Les Pères du desert*, París, 1949.
DUBOIS, J., *Élements d'une histoire du monachisme urbain*, «Lettre de Liguggé», 143 (1970), 10-29.
FERNÁNDEZ ALONSO, J., *La curia pastoral en la España romano-visigoda*, Roma, 1955.
FERNÁNDEZ CATÓN, J. M., *Manifestaciones ascéticas en la Iglesia hispano-romana del siglo IV*, León, 1962.
FERRO COUSELO, J., *Monjes y eremitas en las riberas del Miño y del Sil*, BA, XXI (1967), 199-204.
FESTUGIÈRE, A.-J., *«Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie», «Bibliothèque des écoles françaises d'Athénes et de Rome»*, p. 194, París, 1959.
—, *Les moines d'Orient*, 4 vols., París, 1961-1965.
FLÓREZ, E., *España sagrada, theatro geográphico-histórico de la Iglesia en España*, Madrid, 1747-1961.

FLÓREZ MANJARIN, F., *Compludo: Primer monasterio de San Fructuoso,* BA, XXII (1968), 3-10.
FORT COGUL, E., *Sugerencias para un Monasticon Catalauniae,* «Yermo», 4 (1969), 79-91.
FORGER, J., *La Règle du Maître et les sources du monachisme Bénédictin,* RAM, 30 (1954), 275-288.
FROSSARD, A., *Le sel de la terre. Les Grands Ordres religieuses,* París, 1954.
GAMBARI, E., *Elementi costitutivi e caractteristici della vita religiosa,* «Vita Religiosa», 3 (1969), 581-589; 6 (1970), 157-165.
GARCÍA Y GARCÍA, A., *Historia del Derecho Canónico,* I, Salamanca 1967.
GARCÍA VILLADA, Z., *Historia eclesiástica de España,* II: *La Iglesia desde la invasión de los pueblos germánicos en 409 hasta la caída de la monarquía visigótica en 711,* Madrid, 1932; III: *La Iglesia desde la invasión sarracena en 711 hasta la toma de Toledo en 1085,* Madrid, 1935.
GAVIGAN, J. J., *De vita monastica in Africa Septentrionali inde a temporibus Sancti Augustini usque ad invasiones Arabum,* «Bibliotheca Augustiniana medii aevi», ser. 2, t. I, Turín, 1962.
GENESTOUT, A., *La Règle du Maître et la Règle de St. Benoît,* RAM, 21 (1940), 51-112.
GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Los estudios sobre los benedictinos y cistercienses en Navarra,* SM, 1 (1959), 171-187.
GORCE, D., *La lectio divina des origines du cénobitisme à saint Benoît et Cassiodore,* París, 1925.
GORDINI, G. D., *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma,* «Gregoriarum», 37 (1956), 220-260.
—, *«Il monachesimo romano in Palestina nel IV secolo»,* en *Saint Martin et son temps,* pp. 85-107.
GRIBOMONT, J., *L'influence du monachisme oriental sur le monachisme latin à ses débuts,* en *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà,* páginas 119-128, Roma, 1964.
—, *Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Capadoce,* SM, 7 (1965), 7-24.
—, *Le monachisme en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme,* SP, 2 (TU, 64), 400-415, Berlín, 1957.
GUILLOMONT, A., *Evagre le Pontique,* DS, 4 (1961), 1731-1744.
GUY, J.-C., *La place du «contemptus mundi» dans le monachisme ancien,* RAM, 41 (1965), 237-249.
—, *Apophtegmata Patrum,* en *Théologie de la vie monastique,* páginas 73-83.
—, *Écriture sainte et vie spirituelle,* «Le Monachisme», DS, 4 (1958), 159-164.

—, *Le combat contre le démon dans le monachisme antique,* «Assemblées du Seigneur», 30 (1964), 61-71.
HAUSHERR, I., *«Vocation chrétienne et vocation monastique selon les Pères»,* en *Laïcs et vie chrétienne,* Roma, 1963.
—, *Spiritualité monacale et unité chrétienne,* en *Il monachesimo Orientale,* pp. 15-32.
HEIMBÜCHER, M., *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche,* 3.ª ed., Paderborn, 1933-1934.
HELYOT, P., *Histoire des Ordres monastiques et militaires,* 8 vols., París, 1775.
HENRION, *Histoire des Ordres religieux,* 8 vols., París, 1835.
HEUSSI, K., *Der Ursprung des Mönchtums,* Tubinga, 1936.
HINNEBUSCH, W. A., *Origins and Development of Religious Orders,* «Review for Religious», 28 (1969), 910-930.
HOLSTENIUS, *Codex Regularum,* 6 vols., Augsburgo, 1759. Reimpresión, Graz, 1957.
*Il Monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale,* «Settimane di studio del Centro italiano sull'alto Medioevo», IV, Espoleto, 1957.
*Il Monachesimo Orientale,* «Orient. Christ. Analecta», 153, Roma, 1953.
JUNYENT, E., *L'arquitectura religiosa en la Catalunya carolingia,* Barcelona, 1963.
KNOWLES, D., *El monacato cristiano,* Madrid, 1969.
—, *From Pachomius to Ignatius. A study in the constitutional history of the religious orders,* Oxford, 1966.
—, *Great historical Enterprises and Problems in Monastic History,* Londres, 1963.
LADEUZE, P., *Étude sur le cénobitisme pachômien pendant le* IV*e siècle et la première moitié du* V*e*, Lovaina-París, 1898.
LAMARCHE, P., *Esséniens,* DS, 4 (1961), 1345-1346.
LAMBERT, A., *Apotactites et apotaxamènes,* DACL, 1 (1907), 2604-2626.
LAUGHLIN, T. P. M. C., *Le très ancien droit monastique de l'Occident,* Poitiers, 1935.
LECLERCQ, H., *Cénobitisme,* DACL, 2 (1910), 3047-3248.
LECLERCQ, J., *Elementos para un juicio crítico sobre la función del monacato,* «Cuadernos Monásticos», 2 (1966), 1-31.
—, *Espiritualidad Occidental,* I: *Fuentes,* Salamanca, 1967; II: *Testigos,* Salamanca, 1967.
—, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs du Moyen Age,* París, 1957.
—, *Les relations entre le monachisme oriental et le monachisme occidental dans le Haut Moyen Age,* en *Le Millenaire du Mont Athos: 963-1963,* t. II, pp. 49-80, Chevetogne, 1963-1964.

LIALINE, C., *Le monachisme oriental et le monachisme occidental,* «Irenikon» (1960), 435-459.
LINAGE CONDE, A., *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica,* 3 vols., León, 1973.
—, *El monacato en España e Hispanoamérica,* Salamanca, 1977.
—, *En torno a la Regula Monachorum y a sus relaciones con otras reglas monásticas,* BA, XXI (1967), 123-163.
MALONE, E. E., *The Monk and the Martyr,* Washington, 1950.
MANRIQUE, A., *Teología agustiniana de la vida religiosa,* El Escorial, 1964.
—, *La vida monástica en San Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla,* El Escorial-Salamanca, 1959.
MATEOS, J., *L'office monastique à la fin du IV[e] siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce,* «Oriens Christianus», 47 (1963), 53-88.
MATTOSO, J., *Le monachisme ibérique et Cluny. Les monastères du diocèse de Porto de l'an mille a 1200,* Lovaina, 1968.
—, *Sobrevivencia do monaquismo em Portugal durante a Reconquista,* BA, XXII (1968), 42-54.
MIGNE, *Dictionaire des Ordres Religieux,* 4 vols., París, 1817-1859.
MONCEAUX, P., *Saint Augustin et saint Antoine. Contribution à l'histoire du monachisme,* «Miscellanea Agostiniana», t. 2, 61-89, Roma, 1931.
MONTALEMBERT, Le Comte, *Les Moines d'Occident,* 7 vols., París, 1868-1882.
MORIN, G., *L'ideal monastique et la vie chrétienne des premiers jours,* París, 1931.
MORISON, E. F., *St. Basil and his Rule,* Oxford, 1912.
MOURRE, M., *Histoire vivante des moines,* París, 1958.
MURPHY, F. X., *Rufinus of Aquileia (345-311). His Life and Works,* Washington, 1945.
NIGG, E., *El secreto de los monjes,* San Sebastián, 1956.
OLPHE-GALLIARD, M., Cassien (Jean), DS, 2 (1953), 214-276.
ORLANDIS, J., *Estudios sobre Instituciones monásticas medievales,* Pamplona, 1971.
PENCO, G., *Storia del monachesimo in Italia dalle origini fino al Medioevo,* 2 vols., Roma, 1961-1968.
—, *La partecipazione alla vita eucaristica presso el monachesimo antico,* «Rivista Liturgica», 48 (1961), 183-192.
—, *La composizione sociale delle communità monastiche nei primi secoli,* SM, 4 (1962), 257-281.
PÉREZ DE LABORDA, M., *Trabajo y caridad. Un aspecto poco conocido del monacato antiguo,* «Yermo», 3 (1965), 127-152.
PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media,* 2 vols., 2.ª ed., Madrid, 1945.

—, *El monasterio en la vida española de la Edad Media,* Madrid, 1942.
—, *Los monjes españoles en los tres primeros siglos de la Reconquista, BRAH,* CI (1932), 21-113.
PÉREZ LLAMAZARES, J., *Clérigos y monjes,* León, 1944.
PETERSON, E., *L'origine dell'ascesi cristiana,* «Euntes Docete», 1 (1948), 195-204.
VAGAGGINI, C.; PENCO, G., y otros, *Preghiera (La) nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica,* Roma, 1964.
PIGNOT, J. H., *Histoire de l'Ordre de Cluny,* Autun y París, 1968.
PLADEVALL, A., *Els monestirs catalans,* Barcelona, 1968.
QUASTEN, H., *Patrología,* 2 vols., Madrid, 1962.
QUINTANA PRIETO, A., *Monografía histórica del Bierzo,* Madrid, 1956.
—, *Estudios Bercianos,* 3 vols., Ponferrada, 1983-1984.
RÉGAMEY, P., *L'âge d'Or des Pères,* en *Redécouverte du Jeûne,* páginas 51-82, París, 1950.
RESCH, P., *La doctrine ascetique des premiers maîtres égyptiens du IVe siècle,* París, 1931.
RICHÉ, R., *Éducation et culture dans l'Occident barbare (VIe-VIIIe siècles),* París, 1962.
RISCO, M., *Historia de los monasterios antiguos y modernos de León,* Madrid, 1972.
ROUILLARD, Ph., *Temps et rythmes de la prière dans le monachisme ancien,* «La Maison-Dieu», 64 (1960), 32-52.
RYAN, J., *Irish Monasticism. Origins and Early Development,* Dublín, 1931.
ROUSSEAU, O., *Communauté ecclésiale et communauté monastique,* «La Maison-Dieu», 51 (1957), 10-30.
*Saint Martin et son temps. Mémorial du XVIe centenaire des débuts du monachisme en Gaule (361-1961),* SA, 46, Roma, 1961.
SALMON, P., *Le silence religieux. Pratique et théorie,* en *Mélanges bénédictins publiés à l'occasion du XIVe centenaire de la mort de saint Benoît,* pp. 13-57, S. Wandrille, 1947.
SCHMITZ, Ph., *Histoire de l'Ordre de saint Benoît,* 2.ª ed., Maredsous, 1948-1956.
SESTON, W., *Remarques sur le rôle de la pensée d'Origène dans les origines du monachisme,* RHR, 108 (1933), 197-213.
SILES, A. DE, *Investigaciones históricas sobre el origen y progreso del monacato español hasta la irrupción sarracena a principios del siglo VIII,* «Memorias de la Real Academia de la Historia», VII (1832), páginas 471-578.
*Spiritualità Cluniacense, 12-15 ottobre 1958,* Todi, 1960.
STOLZ, A., *L'ascesi cristiana,* Brescia, 1943.
SUTCLIFFE, E. F., *The Monks of Qumran,* Londres, 1960.

*Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique,* París, 1961.
TRAPÉ, A., *San Agustín y el monacato occidental,* «La Ciudad de Dios», 169 (1956), 425-455.
TURBESSI, G., *Ascetismo e monachesimo prebenedettino,* Roma, 1961.
—, *Ascetismo e monachesimo in S. Benedetto,* Roma, 1956.
UEDING, L., *Die Kanones von Calkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus,* en *Das Konzil von Calkedon. Geschichte und Gegenwart,* pp. 569-576, Wurzburgo, 1953.
VALOUS, G. DE, *Le monachisme clunisien des origines au XV<sup>e</sup> siècle,* Liugé-París, 1935.
—, *Cluny,* DHGE, XIII (1956), 35-174.
VEILLEUX, A., *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle,* SA, n. 57, Roma, 1968.
VERHEIJEN, L., *La règle de Saint Augustin,* 2 vols., París, 1967.
VEUILLOT, E., *Vies des Pères des Déserts d'Orient,* 6 vols., París, 1863-1864.
VILLER, M.; OLPHE, Y GALLIARD, M., *Ascése, Ascétisme,* DS, I (1937), 964-977.
VILLER, M., y RAHNER, H., *Aszese und Mystik in der Väterzeit,* Friburgo, 1939.
VIZMANOS, F. DE B., *Las vírgenes cristianas en la Iglesia primitiva,* BAC, 45, Madrid, 1949.
VOGUÉ, A. DE, *La Règle du Maître,* SC, 105-107, París, 1964-1965.
VOOBUS, A., *History of Ascetism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East,* CSCO, 184 y 197, Lovaina, 1958 y 1960.
WEINGARTEN, J., *Der Ursprung des Mönchtums in nachkonstantinischen Zeitalter,* Gotha, 1877.
WHITE, H. G. E., *The Monasteries of Wádi'n Natrún,* 3 vols., Nueva York, 1929-1933.

# Introducción

## 1. Necesidad de una Historia de la Vida Religiosa

En torno a la Vida Religiosa existe una bibliografía amplísima. Sin embargo, hay que constatar la carencia de una obra que abarque cronológica y sistemáticamente todos los contenidos de una Historia de la Vida Religiosa. Son, en cambio, muy abundantes las monografías sobre períodos concretos, sobre algunas formas determinadas y, sobre todo, acerca de Ordenes y Congregaciones en particular.

Las razones que expliquen este contraste entre carencia de Historias sistemáticas y globales de la Vida Religiosa, por una parte, y la abundancia de monografías, por otra, pueden ser múltiples:

Una primera explicación es obvia: El mayor interés que para los religiosos ha tenido siempre la Historia de la propia Orden o Congregación. Naturalmente, las más antiguas gozan de un elenco historiográfico más abundante. Y precisamente, porque en estos casos al interés objetivo que tales instituciones religiosas tienen en sí dentro de la Historia de la Iglesia, e incluso dentro de la Historia de la Civilización universal, se unía el interés personal de los religiosos que consideraban sus investigaciones como algo propio, los resultados obtenidos han sido muy importantes.

Pero estas monografías tienen algunas limitaciones y deficiencias que, después, han repercutido de un modo negativo sobre el conjunto de la Historia de la Vida Religiosa. Los historiadores,

religiosos de los mismos Institutos que historiaban, han tenido que investigar en torno al contexto religioso, social, político, económico y cultural en que surgieron esos Institutos. Y lo han hecho, en general, desde un horizonte muy restringido: desde el influjo que haya podido ejercer sobre el hecho de la fundación y desarrollo inmediato de la propia institución religiosa. Por eso, en general, la Historia de las Ordenes y Congregaciones religiosas, además de pecar de un excesivo triunfalismo, no explica suficientemente la génesis de las mismas. Este modo de proceder contradice no poco la idea puesta de relieve por la *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II, según la cual la Vida Religiosa en general y cada Instituto religioso en particular es una donación de gracia que ha de responder a una concreta utilidad del Pueblo de Dios. Es decir, ha de responder a las circunstancias de tiempo y de lugar en que se encuentra la concreta comunidad eclesial en la que el Espíritu hace surgir una forma determinada de Vida[1].

Los historiadores de las Ordenes religiosas parten generalmente de la concreta intencionalidad de poner de relieve el contraste entre la propia institución y todas las demás existentes en la Iglesia. De este modo, queda en segundo plano la inevitable coincidencia con todas las demás Ordenes religiosas del pasado y, sobre todo, con las que surgen simultáneamente a la propia. Ahora bien, las Ordenes religiosas no son islas, sino que están dependiendo del ambiente eclesial y social en que surgen.

El pragmatismo de estos historiadores religiosos de las Ordenes ha sido también la causa de que se hayan puesto los ojos en aquellas estructuras que en el momento de escribir la historia de la propia institución tenían todavía algunas posibilidades de futuro. Así, se ha prescindido de elementos que podían haber explicado más adecuadamente el pasado que, en definitiva, es el germen del presente.

Otra de las causas fundamentales que explican la carencia de una adecuada Historia de la Vida Religiosa radica en el hecho de que la Vida Religiosa en su origen y desarrollo ha sido objeto, más que de los historiadores, de los canonistas. Por supuesto, también éstos tienen un puesto en el tratamiento general de la Vida Religiosa, porque la vertiente jurídica es un componente fun-

---

[1] *LG*, 43.

damental de la misma. Pero lo que constituía una parte, sin duda importante, se confundió prácticamente con el todo.

La Historia de la Vida Religiosa, como parte de la Historia de la Iglesia, ha ocupado siempre un puesto dentro de ésta, pero casi siempre como un capítulo independiente. Ciertamente, sin un conocimiento suficiente de la Historia de la Iglesia en general no se podrá comprender la Historia de las formas de la Vida Religiosa. Pero no es suficiente una visión sintética de la misma. Es preciso analizar los puntos de contacto, las causas profundas del surgir y de la evolución de las diferentes formas de Vida Religiosa, como modo de existencia cristiana dentro del conjunto de la Historia de la Iglesia en cada época. Solamente así se podrá comprender el hecho de que la Vida Religiosa surge de la vida de la Iglesia y ha de redundar en utilidad de la misma Iglesia.

Todos los períodos de renovación a lo largo de la Historia de la Iglesia se han caracterizado por un profundo afán de *retorno a los orígenes*. La Iglesia de nuestro tiempo y, dentro de la Iglesia, la Vida Religiosa, deseosa como nunca de renovarse, es consciente también, más que en ningún otro momento de su historia, de esa necesidad de retorno a sus propias fuentes[2].

Pero no se ha de pensar que la Vida Religiosa, como la Iglesia misma, pueda, sin más, en un determinado avatar de su historia, extraer de su pasado una fórmula mágica que solucione todos sus problemas. La razón de esto es el carácter irrepetible de los acontecimientos históricos. Por no tener esto en cuenta, muchas de las actuales actitudes de retorno a las fuentes no pasan de un simple arqueologismo sin vida, sin eficacia para la solución de los problemas con que la Vida Religiosa se enfrenta en estos tiempos.

La historia es una *continuidad viviente* en la que cada *hoy* nace del *ayer* y florece en el *mañana*. En todo presente histórico vive y vibra propiamente todo el pasado. Por tanto, solamente a través de un conocimiento cabal del pasado, en cuanto raíz del presente, se podrá conseguir que los acontecimientos petrificados que en un momento dado fueron también realidad palpitante vuelvan a despertar a nueva vida. Porque la historia no es simplemente *algo que ha sucedido,* sino también *algo que ha comenzado* y *continúa caminando* hacia un fin último. Todo acon-

---

[2] *PC,* 2.

tecimiento de la Vida Religiosa, por remoto que se halle con respecto al presente, todavía tiene que llegar a cumplirse, es decir, tiene que ser integrado en un contexto más amplio de la Historia de la Salvación. En este sentido, la mejor interpretación de la frase ciceroniana, *Historia magistra vitae,* no va en la dirección de que la historia y su conocimiento nos hagan prudentes para un caso posterior, sino que nos conviertan en sabios para siempre.

La historia no tiene como finalidad el reconstruir con meticulosidad escrupulosa la vida de un hombre o el desenvolvimiento de un acontecimiento concreto del pasado para, luego, simplemente imitarlos, sino percibir el valor inmutable, permanente, que se esconde en cada hecho del pasado para apropiarlo y hacerlo vida.

Si la Vida Religiosa se encuentra hoy, como toda la Iglesia en general, en una de esas situaciones comprometidas, tanto interna como externamente, será necesario volver los ojos al pasado, retornar a las fuentes, a fin de encontrar el hilo conductor que legitime su continuidad actual. Y para ello no hay mejor camino que una nueva lectura de la Historia de la Vida Religiosa. Las formas que la Vida Religiosa ha ido asumiendo a lo largo de los siglos hablan de una continuidad en uno de cuyos extremos está precisamente nuestro presente. Quizá, después de recorrer ese largo camino, desde su origen hasta hoy, se estará en mejores condiciones para poder explicar la crisis actual de la Vida Religiosa. Crisis que preanuncia, sin duda, una nueva esperanza y una nueva exigencia, a la que el Espíritu también dará hoy, como en el pasado, respuesta exacta.

Quien conozca la Historia de las Ordenes y Congregaciones, en el contexto eclesial de su origen y de su evolución, sabrá que la Vida Religiosa, tal como hoy existe, codificada, organizada, regulada, hasta en sus más mínimos detalles, es fruto de un largo proceso histórico. Precisamente por olvidar ese sentido histórico, se consideran como esenciales a la Vida Religiosa elementos que, en realidad, no son nada más que una figura histórica relativamente reciente, una proyección sociocultural surgida en una concreta circunstancia que, pasada la cual, tendría que haber desaparecido exactamente como había surgido. Por el mayor sentido histórico que, sobre todo después del Modernismo, está caracterizando a la cultura actual, se distingue lo que es un elemento esencial de la Vida Religiosa, y lo que no pasa de ser una proyec-

ción sociocultural que tendrá que dejar el paso a otra cuando el progreso y los cambios lo exijan.

## 2. Especificidad de la Historia de la Vida Religiosa

La Historia de las formas de la Vida Religiosa solamente será inteligible si se considera como una parte integrante de la Historia de la Iglesia. Lo cual quiere decir que la Historia de la Vida Religiosa ha de tener todas las características que configuran la especificidad de la Historia de la Iglesia. Si, como dice la *Lumen Gentium,* la Vida Religiosa surge de la vida misma de la Iglesia, solamente podrá alcanzar una inteligibilidad cumplida si se explica dentro del contexto eclesial en que viene a la existencia. El ser y el hacer de la Vida Religiosa no pueden estar disociados ni, mucho menos, enfrentados al ser y al hacer de los restantes estamentos del Pueblo de Dios.

Por consiguiente, si la Historia de la Iglesia es simultáneamente *Teología* y *Ciencia histórica* propiamente dicha, de esas mismas cualidades ha de participar la Historia de la Vida Religiosa. *Historia* y *Teología,* en el caso de la Iglesia y en el caso de la Vida Religiosa, están íntimamente implicadas:

— No puede haber una auténtica Teología de la Iglesia ni una auténtica Teología de la Vida Religiosa, si previamente no existe una Historia de la Iglesia y una Historia de la Vida Religiosa que las expliquen en todas sus complejidades en tanto que *hechos de vida.*
— Pero, por otra parte, no podrá existir una auténtica Historia de la Iglesia y de la Vida Religiosa, si previamente no existe una cierta sistematización de la reflexión teológica sobre las mismas.

Esto quiere decir que habrá que estudiar simultáneamente ambos aspectos, el teológico y el histórico. Es decir, habrá que estudiar la Historia de la Vida Religiosa *con* y *desde* una *visión teológica.* Y, a su vez, afrontar el estudio teológico de la Vida Religiosa *con* y *desde* una *visión histórica.* Melchor Cano decía ya en el siglo XVI que debe ser considerado ignorante y rudo el

teólogo en cuyas elucubraciones teológicas está muda la Historia[3].

La Historia de la Vida Religiosa, en cuanto parte de la Historia de la Iglesia, es *una teología*. Que la Historia de la Iglesia es *una teología* se deduce del hecho de que Dios, al revelarse, ha hablado a los hombres en un determinado tiempo y en un determinado lugar. *Tiempo* y *lugar* constituyen las *coordenadas de la Historia*. Y Dios, al hacerse hombre en Cristo, ha entrado de lleno en la Historia. La *Revelación* y la *Encarnación* son los presupuestos de la *historicidad* del Cristianismo:

> «Este plan de la revelación se realiza con *hechos* y *palabras* intrínsecamente conexos entre sí, de forma que los hechos realizados por Dios en la *Historia de la Salvación* manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras; y las palabras, por su parte, proclaman los hechos y esclarecen el misterio contenido en ellos»[4].

Los Apóstoles recibieron el encargo de conservar y transmitir la Revelación. Esta *sacra traditio* se continúa por medio de los Obispos, sucesores de los Apóstoles, y por el consentimiento de los fieles:

> «La Sagrada Tradición, pues, y la Sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la Palabra de Dios, confiado a la Iglesia; fiel a este depósito, todo el Pueblo santo unido con sus Pastores en la doctrina de los Apóstoles y en la comunión persevera constante en la fracción del Pan y en la oración»[5].

En primer lugar, la Iglesia es *obra de Dios;* efecto de una causa trascendente, situada más allá de la historia: *La Iglesia de la Fe;* pero la Iglesia es, asimismo, *obra de los hombres* que actúan en el contexto de la historia: *la Iglesia visible, la Iglesia de la Historia*.

Sin embargo, *la Iglesia de la Fe* y *la Iglesia de la Historia* son una *única realidad*. El cometido de la Historia de la Iglesia es seguir el *concurso* del *factor divino* y del *factor humano* a través del tiempo y del espacio.

De este modo, la Historia de la Iglesia, y dentro de ella, la

---

[3] MELCHOR CANO, *De locis theologicis*, XI, 2.

[4] *DV*, 2.

[5] *DV*, 10.

Historia de la Vida Religiosa es *teología* porque su *objeto,* la Iglesia y la Vida Religiosa, solamente se pueden conocer en toda su hondura desde una perspectiva de fe, porque su origen y su desarrollo están bajo la constante acción del Espíritu Santo hasta la consumación escatológica. De la Vida Religiosa dice expresamente la *Lumen Gentium* que es un don concedido por el Espíritu a su Iglesia[6].

Pero la Historia de la Iglesia y la Historia de la Vida Religiosa son también *historia* en su sentido científico más pleno, porque su *objeto* es también una *institución humana,* visible, cuyas vicisitudes pueden ser estudiadas con la ayuda de las fuentes históricas y por los demás procedimientos propios de la Historia como ciencia empírica.

La Historia de la Iglesia y la Historia de la Vida Religiosa son *Teología positiva.* La Teología positiva es el complemento de la *Teología sistemática,* tanto dogmática como moral, porque proporciona las piedras para la construcción sistemática que, de otra manera, correría el riesgo de convertirse en una especulación inútil que fácilmente perdería el terreno debajo de los pies. ¿Cómo se podrán interpretar exactamente las decisiones del Magisterio de los Papas y de los Concilios sin conocer los errores que ellos refutan o sin conocer el contexto en el que se define la fe de la Iglesia? La administración de los sacramentos no se hará comprensible si no es con la ayuda de los datos históricos. No se puede ser transmisores de la gracia y de la verdad de Cristo si no se conoce la «tradición» en su historia misma. Solamente a través del conocimiento de los hechos de la Historia de la Iglesia se abre la entrada a la tradición de la Iglesia, y solamente así se adquiere verdaderamente el «sentire cum Ecclesia». Solamente se podrá comprender el presente de la Iglesia si se ha comprendido todo su pasado, porque el presente es la síntesis del pasado. Solamente se podrá encontrar la justa vía en la Iglesia actual si, por medio de la Historia de la Iglesia, el cristiano de hoy se introduce en el pasado de la Iglesia, en su tradición. La variedad de formas de la experiencia cristiana radica exactamente en el carácter histórico del hombre. Una determinada época y los hombres que a ella pertenecen son siempre distintos de otra época y de sus hombres; de ahí que la eventual situación histórica y humano-religiosa debe

---

[6] *LG,* 43.

ser considerada teniendo en cuenta la ley histórica de la mutación y de la transformación.

Todo lo dicho, referido directamente a la Iglesia en general, vale exactamente para esta parcela de la Iglesia que es la Vida Religiosa. La Vida Religiosa debe al Concilio Vaticano II el don inapreciable de haber sido por primera vez en la Historia, introducida como parte integrante de una Constitución dogmática. La Vida Religiosa, en efecto, es objeto de las reflexiones eclesiológicas del Concilio en el capítulo VI de la *Lumen Gentium*. Lo cual significa que la Vida Religiosa participa de la naturaleza teológica de la Iglesia. Y si la dimensión teológica de la Iglesia no puede ser olvidada, sino que ha de ser tenida muy presente al estudiar y explicar la Historia de la Iglesia, otro tanto habrá que decir de la Historia de la Vida Religiosa.

El decreto conciliar sobre la formación de los futuros sacerdotes, en efecto, señala muy concretamente la perspectiva desde la que se ha de estudiar la Historia de la Iglesia:

> «En la enseñanza de la historia eclesiástica, atiéndase al misterio de la Iglesia, según la Constitución dogmática *De Ecclesia*»[7].

Ahora bien, si el capítulo VI de la *Lumen Gentium* está enteramente dedicado a la Vida Religiosa, se sigue que, al estudiar la Historia de la Vida Religiosa, habrá que *atender al misterio de la Vida Religiosa, según el capítulo VI de la* Lumen Gentium.

Esto significa que la Historia de la Vida Religiosa no puede ser reducida a un simple catálogo de nombres de fundadores y de instituciones religiosas, sino que habrá que explicar el *porqué* y *para qué* de cada forma de Vida Religiosa en el contexto eclesial y sociocultural en que ha surgido y se ha desarrollado.

Es cierto que el Concilio Vaticano II, ni en el *Perfectae Caritatis* ni en el capítulo VI de la *Lumen Gentium,* trata de un modo directo de la Vida Religiosa como *carisma.* Más que ofrecer una definición de la Vida Religiosa como *carisma,* presupone que es un carisma que existe en la Iglesia. Por lo mismo habrá que aplicarle lo que el Concilio dice de los carismas en general, sobre todo en el número 12 de la *Lumen Gentium,* en el que hace una glosa de la definición paulina de carisma:

---

[7] *OT,* 16.

«...el mismo Espíritu Santo... distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición, distribuyendo a cada uno según quiere (1 Cor 12,11) sus dones, con los que les hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia, según aquellas palabras: "A cada uno... se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad"»[8].

Ahora bien, el *carisma,* según la definición paulina, es para utilidad de la comunidad; pero teniendo en cuenta que se trata de una utilidad o de un servicio para la Iglesia de un tiempo determinado. ¿Cómo se podrá comprender, por ejemplo, en toda su hondura el carisma franciscano si no se conocen los *movimientos pauperísticos* de la segunda mitad del siglo XII? Es la historia la que ha de proporcionar el conocimiento adecuado de los tiempos a cuyas exigencias responden las donaciones de gracia del Espíritu que están en la base misma de las diferentes fundaciones religiosas.

De la doctrina conciliar del capítulo VI y del *Perfectae Caritatis,* desde cuyo horizonte se habrá de explicar, como se deja dicho, y se podrá comprender en toda su hondura la Historia de la Vida Religiosa, se pueden deducir las siguientes conclusiones:

*a)* La Vida Religiosa es una donación de gracia de Dios concedida a su Iglesia:

«Los consejos evangélicos de castidad consagrada a Dios, de pobreza y de obediencia... son un don divino que la Iglesia recibe de su Señor y que con su gracia conserva siempre»[9].

*b)* La Vida Religiosa se inserta siempre en la dimensión de vida y santidad de la Iglesia, no en su estructura jerárquica:

«El estado constituido por la profesión de los consejos evangélicos, aunque no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, sin embargo, pertenece de manera indiscutible a su vida y santidad»[10].

*c)* La finalidad de la Vida Religiosa es siempre una utilidad para el Pueblo de Dios:

[8] *LG,* 12.
[9] *LG,* 43.
[10] *LG,* 44.

«...algunos cristianos son llamados por Dios para poseer un don particular en la vida de la Iglesia y para que contribuyan a la misión salvífica de ésta, cada cual según su modo»[11].

«La misma Jerarquía, siguiendo dócilmente el impulso del Espíritu..., asiste con su autoridad vigilante y protectora a los Institutos erigidos por todas partes para edificación del cuerpo de Cristo, con el fin de que en todo caso crezcan y florezcan según el espíritu de los Fundadores»[12].

*d)* La Vida Religiosa, por ser un carisma, está en conexión directa con el Espíritu Santo:

«Muchos de ellos, por inspiración del Espíritu, vivieron vida solitaria, o fundaron familias religiosas que la Iglesia recibió y aprobó de buen grado con su autoridad»[13].

*e)* La Vida Religiosa hace que la Iglesia esté siempre disponible para cualquier obra buena:

«De ahí nació, por designio divino, una maravillosa variedad de agrupaciones religiosas, que mucho contribuyó a que la Iglesia no sólo esté apercibida para toda obra buena y pronta para la obra del ministerio en la edificación del Cuerpo de Cristo, sino también a que aparezca adornada con la variedad de dones de sus hijos como esposa engalanada para su marido (Apoc 21,2), y en ella se manifieste la multiforme sabiduría de Dios»[14].

*f)* La Vida Religiosa se manifiesta en una gran pluriformidad de Institutos religiosos. Aunque en la *Lumen Gentium* ya se hace alusión a la diferencia de carismas de los Institutos al insinuar las diferentes peculiaridades —«cada uno según su modo»— el *Perfectae Caritatis* trata de un modo directo este tema:

«Hay en la Iglesia muchísimos Institutos, clericales o laicales, consagrados a las obras de apostolado, que tienen dones diferentes según la gracia que les ha sido dada; ora de ministerio, para servir; ora el que enseña en la enseñanza; el que exhorta, en la exhortación; el que da, con

---

11 *LG*, 43.
12 *LG*, 45.
13 *PC*, 1.
14 *PC*, 1.

sencillez; el que ejerce la misericordia, con alegría (Rom 12,5-8). Hay diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu (1 Cor 12,4)»[15].

## 3. Lo que es la Vida Religiosa, lo dirá su historia

La Vida Religiosa surge en la Iglesia como un *hecho de vida* en base al cual, después, el canonista y el teólogo podrán construir sus sistemas jurídicos y teológicos. Ahora bien, para poder elucubrar con fundamento y exactitud es preciso conocer antes el origen y la evolución de ese hecho de vida. Solamente así se dejará de construir castillos en el aire que después la realidad histórica se encarga de destruir.

Anteriormente, en cambio, prevalecía la idea contraria. La Vida Religiosa surgió perfecta de una vez para siempre en los orígenes. Y, por consiguiente, todas las formas de Vida Religiosa posteriores serán tales solamente en la medida en que se conformen con ese prototipo ideal primigenio. Cada nueva forma de Vida Religiosa que surgía en la Iglesia era aprobada y reconocida como tal desde el momento en que reconociese y justificase su conexión con las formas religiosas inmediatamente anteriores.

Según esta mentalidad, la Historia de la Vida Religiosa era la *Historia de una larga Decadencia.* Las diferentes formas de Vida Religiosa no serían nada más que una cadena de instituciones que proceden unas de otras, a través del tiempo, y siempre con una evidente tendencia a la mitigación de las observancias religiosas anteriores.

De este modo, el *eremetismo* era la forma más primigenia y auténtica de Vida Religiosa, porque aunque el *cenobitismo* se quiso explicar en sus orígenes como una corrección de las imperfecciones de la vida solitaria, sin embargo, incluso en las Reglas cenobíticas más perfectas, como es la Regla de los Monjes de San Benito, la vida cenobítica se consideraba como un primer estadio de entrenamiento para capacitarse para combatir después en la soledad. Si embargo, con el correr del tiempo la vida eremítica será desplazada por la vida comunitaria como una forma imperfecta, como un estadio superado de la vida monástica. Aunque la misma historia se encargará de ofrecer frecuentes re-

---

15 *PC,* 8.

viviscencias del eremitismo a lo largo de los siglos, hasta nuestros mismos días. En el monje cenobita, dirá San Benito, se encarna la más genuina raza de los monjes.

Un paso más en esa *decadencia religiosa* estaría representado por los *Canónigos Regulares,* los cuales vivirán en comunidades de tipo monástico, pero con cura de almas. Un paso ulterior está representado por las *Ordenes Mendicantes,* que se caracterizan ya por la alternativa entre observancias monásticas en el interior de sus conventos y una actividad apostólica itinerante fuera de los mismos. La *decadencia* se habría acelerado con los *Clérigos Regulares,* en los que ya toma la prevalencia su condición de *clérigos* por encima de la de *monjes,* aunque están sometidos a una Regla. En ellos se empieza a advertir la contradicción de las Congregaciones religiosas modernas, tanto de varones como de mujeres. Estas Congregaciones han nacido para un *apostolado especializado* en medio del mundo, que debería haber condicionado tanto la vida como la misión; sin embargo —ahí está la contradicción—, su espiritualidad, y en gran medida también su modo de gobierno, han estado plasmados sobre las estructuras monásticas. La culminación de esta *larga decadencia* de la Vida Religiosa se sintetizaría en los *Institutos Seculares,* cuyos miembros *ya no son religiosos.*

Como respuesta a esta mentalidad que consideraba la Vida Religiosa como algo que surgió perfecto en los orígenes de la misma, hoy se ha querido abrir camino la teoría opuesta. A saber, la Vida Religiosa habría surgido como un *germen* que se ha ido desarrollando a través de los siglos hasta llegar a la actual presencia de los Institutos Seculares, que serían el último estadio de esa evolución de perfeccionamiento progresivo.

La Historia de las formas de la Vida Religiosa va a demostrar algo muy distinto. En efecto, las formas religiosas no provienen unas de otras, ni por *decadencia* ni por *progreso,* sino que surgen de un modo autónomo, si bien no se puede olvidar la tradición anterior, porque nada surge en la Iglesia que no esté inserto en su *tradición viva.* Es una consecuencia lógica de la definición de la Vida Religiosa como *carisma.* Si toda forma de Vida Religiosa es una donación de gracia del Espíritu a su Iglesia, tendrá que responder necesariamente a unas concretas exigencias existentes en el Pueblo de Dios. Exigencias a las que ya no pueden responder las formas de Vida Religiosa anteriores, en lo que esas exi-

gencias encierran de real novedad; de lo contrario, ese carisma no haría falta en la Iglesia.

Todo esto quiere decir que cada forma de Vida Religiosa, e incluso cada nueva Congregación religiosa, es un misterio dentro de ese gran misterio que es la Iglesia misma. Por consiguiente, cada nueva forma de Vida Religiosa habrá de tener dentro de sí misma toda la especificidad de la Vida Religiosa en cuanto forma peculiar de seguimiento de Jesús[16]. Se trata de una nueva forma de Vida Religiosa no reductible a las formas de Vida Religiosa que la han precedido. Cada forma es distinta de todas las demás.

La Historia de la Vida Religiosa demuestra que las distintas formas de Vida Religiosa no se pueden desarrollar dentro de una *definición unívoca,* porque son *experiencias existenciales* y por lo mismo únicas e irrepetibles, que han ido marcando una serie de recodos y de encrucijadas que corresponden a otras tantas situaciones socioculturales y eclesiales nuevas a las que, por ser portadoras de nuevas exigencias, había que darles unas respuestas nuevas.

La importancia decisiva de la Historia de la Vida Religiosa para la clarificación de la naturaleza específica de la Vida Religiosa viene avalada por la necesidad de una renovada adaptación de la misma a las cambiadas condiciones de la Iglesia y del mundo pedida por el Concilio Vaticano II. El punto de partida para esta renovación religiosa es el *retorno a las fuentes,* a fin de descubrir allí los rasgos configuradores de la identidad de cada Instituto religioso. Pero este retorno no resulta tan fácil, porque exige a los religiosos de hoy renunciar al *comodín interpretativo* de quienes les han precedido. Son los religiosos de hoy quienes tienen que enfrentarse personalmente con el Evangelio y con la Historia de la Vida Religiosa y del propio Instituto. Lógicamente, esto no significa que hay que prescindir totalmente de las interpretaciones anteriores, porque lo contrario significaría un escaso sentido de la historia y de la tradición. Se quiere afirmar sencillamente que los religiosos de hoy no pueden limitarse a repetir como autómatas las vivencias y las interpretaciones que al dato evangélico de la Vida Religiosa y del propio Instituto se le han podido dar en el pasado, porque los religiosos de hoy se experimenten a sí mismos en una continuidad espiritual con quienes les han precedido.

---

16 *LG,* 43.

# 1. El monacato, fenómeno universal

## Bibliografía

LECLERCQ, J., *Il monachesimo, fenomeno mondiale,* «Vita Consacrata» (1970), 20-34, 73-137. GUILLAUMONT, A., *Esquisse d'une phénoménologie du monachisme,* «Numen», 25 (1978), 40-51. SÉGUY, J., *Une sociologie des sociétés imaginées: monachisme et utopie,* «Annales ESC», 26 (1971), 326-354. MONCHANIN, J., y LE SAUX, H., *Ermites du Saccinanda,* París, 1957. GISPERT SAUCH, J., *Espiritualidad budista,* en *Historia de la Espiritualidad,* IV, Barcelona, 1969. IDEM, *Algunos aspectos de la espiritualidad hindú,*en *op. cit.,* pp. 433-538. ELORDUY, E., *Espiritualismo de Epicuro,*en *Historia de la Espiritualidad,* IV, pp. 303-309, Barcelona, 1969. IDEM, *El Neoplatonismo,* en *op. cit.,* pp. 302-373. LEIPOLDT, J., *Griechische Philosophie und früchristlicher Askese,* Berlín, 1961. BERTRAND, A., *Nos origines. La religion des Galois. Les Druides et le Druidisme,* París, 1887. DOTTIN, G., *La religion des Galois,* RHR (1898), 140-156. GUILLAUMONT, A., *Monachisme et éthique judéo-chrétienne,* RSR, 66 (1972), 209-225. ELENJIMITTAM, A., *Monasticism, christian and hinduist-budist,* Bombay, 1970. LECLERCQ, *Monachesimo,* DIP, 1673-1683. NAGEL, P., *Die motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums,* Berlín, 1966.DREUILLE, M. DE, *From East to West. Main in Search of the Absolute,* Bangalor, 1978. SNELLGROVE, D. L., *Le origini del monachesimo buddhista,* DIP, 5 1620-1637. THOMAS, E. J., *The life of the Buddha as legend and history,* Londres, 1949. SUKUMAR DUTT, *Buddhist monks and monasteries in India,* Londres, 1962. ZAGO, M., *Rites et cérémonies en milieu bouddiste lao,* Roma, 1972.

## 1. El monacato no es monopolio del Cristianismo

En todas las religiones ha existido y existe, más o menos explícitamente, una manera «marginal», pero organizada, de encarnar sus valores esenciales que se podría denominar genéricamente monacato [1]. Y entre todas las manifestaciones de monacato existentes en todas las religiones es fácil constatar algunas semejanzas y paralelismos.

Estas diferentes formas de monacato se están acercando hoy unas a otras a fin de confrontarse, conocerse y comprenderse mejor. No se trata de encuentros con finalidades meramente especulativas, sino para el mutuo enriquecimiento. De ese acercamiento y mutua comprensión está surgiendo una imagen más nítida de lo que cada una de las formas de monacato tiene de específico y de original.

Ante el hecho de la existencia de monacato en todas las religiones, cabe una pregunta: ¿Estas manifestaciones de monacato tienen unas raíces comunes, o más bien, su presencia en las religiones más recientes se debe al influjo de las religiones más antiguas?

A finales del siglo XIX, la publicación de un libro del historiador protestante H. Weingarten, el *Origen del monacato en la época postconstantiniana* [2], causó una profunda conmoción entre los católicos. Estos llegaron a temer que la tesis defendida por Weingarten echara por tierra una de las instituciones de mayor arraigo en la Iglesia católica. Weingarten negaba el origen cristiano del monacato por considerar como piadosas leyendas las vidas de San Antonio, de San Pablo de Tebas, de San Hilarión y, en general, todas las fuentes del monacato cristiano primitivo, las cuales habrían sido compuestas con la intención de ocultar los orígenes y las influencias paganas, o en el mejor de los casos judías, del monacato cristiano. Weingarten apoyaba su tesis en las semejanzas y paralelismos existentes entre esta forma de vida tan influyente en la Iglesia católica y las formas de algunas insti-

---

[1] LECLERCQ, J., *Il monachesimo, fenomeno mondiale*, p. 22.

[2] WEINGARTEN, H., *Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter*, en *ZKG*, I (1876), 1-35 y 545-574. Estos artículos aparecieron después como libro, *Der Ursprung des Mönchtums*, Gotha, 1987.

tuciones monásticas de religiones anteriores al Cristianismo. La reacción de los católicos no se hizo esperar, y estuvo en ocasiones más impulsada por el corazón que por argumentos históricos, minimizando, e incluso negando, cualquier clase de semejanza o paralelismo entre el monacato cristiano y el monacato de otras religiones.

Como suele suceder en este tipo de controversias, cada uno de los dos bandos tenía razón, aunque solamente en parte. Los católicos tenían razón cuando afirmaban la conexión directa del monacato cristiano con el Evangelio y con Cristo; pero carecían de ella cuando negaban cualquier clase de paralelismo y semejanza con el monacato de las religiones no cristianas. Weingarten, por su parte, se equivocaba al negar todo punto de contacto del monacato cristiano con el Evangelio y con Cristo; pero tenía razón cuando afirmaba la existencia de semejanzas, paralelismos e incluso influencias directas del monacato de religiones paganas preexistentes sobre el monacato cristiano[3].

Cabe la existencia de semejanzas y paralelismos entre varias religiones y entre algunas de sus instituciones, como puede ser el monacato, sin que necesariamente una religión haya influido en otra, porque existen unas fuentes en las que han bebido todas las religiones. Una de estas fuentes es la dimensión antropológica de toda religión.

Esta controversia entre católicos y protestantes, que se prolongó en toda su virulencia por espacio de medio siglo y cuyos ecos aún se dejan oír de vez en cuando, resultó muy beneficiosa para el mismo monacato cristiano porque se clarificaron en gran medida sus orígenes y su especificidad. En efecto, la originalidad del monacato cristiano no debe ser confundida con unos elementos meramente antropológicos ni con unas proyecciones socioculturales coincidentes o no con las formas monásticas de otras religiones. Lo específico del monacato cristiano ha de tener unas raíces específicamente cristianas y evangélicas.

---

[3] La discusión entre católicos y protestantes después de la publicación de los estudios de Weingarten dio origen a una inmensa bibliografía de la que puede verse una buena síntesis en BERLIÈRE, U., *Les origines du monachisme et la critique moderne,* en «Rev. Bén.», 8 (1891), 1-9 y 49-69. GOBILLOT, Ph., *Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Egipte, en* RSR, 10 (1920), 303-353; 11 (1921), 29-86; 12 (1922), 46-68. KRETSCHMAR, G., *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese,* en ZKG, 61 (1964), 27-68.

Una vez identificado y reconocido explícitamente ese núcleo genuinamente cristiano, no hay dificultad en admitir semejanzas e incluso influencias más o menos directas de algunas formas monásticas anteriores sobre el monacato cristiano. Pero no se pueden afirmar a priori, sino que habrán de ser demostradas en cada caso concreto. Si hombres de culturas, de regiones y de épocas diferentes han llegado a establecer un estilo de vida con muchos puntos de contacto, y éstos se pueden explicar por condicionamientos socioculturales, no es necesario acudir al influjo de ideas religiosas, cosmológicas y antropológicas. Esa coincidencia significa que un camino de sublimación como el monacato, seguido por hombres de religiones tan dispares, no es un camino arbitrario, sino un camino que pasa por puntos obligados que los hombres van descubriendo a medida que avanzan en su peregrinación religiosa. Lo cual demuestra que el hombre, además de ser *homo faber, homo sapiens* y *homo religiosus,* es un *homo monasticus.*

El ascetismo, del cual el monacato propiamente dicho no es nada más que una forma más elaborada y organizada, antes que un significado religioso, tiene necesariamente un significado antropológico. El monacato, antes que un *hecho religioso* es un *hecho antropológico* que implica un concepto de orden de vida natural, al margen de cualquier interpretación religiosa que, después, se le quiera dar. Existe, por tanto, una *filosofía* de la vida monástica antes que una *teología* de la vida monástica[4].

El monacato, en el plano de la vida de un individuo o de un grupo de individuos, se define por la prevalencia de los valores formalmente religiosos. El monje, para el sentido común, es el hombre del encuentro con la divinidad, y todo en él se organiza en función de las actividades que faciliten el encuentro con Dios. Ahora bien, un concepto así definido no corresponde a un absoluto, porque una tal definición se sitúa en un plano empírico y no en un plano metafísico de la vida del hombre. Por lo mismo, el monacato no puede estar ligado a una sola forma de realización práctica. Es decir, un hombre puede ser más o menos *monástico,* según el predominio que en su vida tengan las actividades del en-

---

[4] GUILLAUMONT, A., *Esquisse d'une phénoménologie du monachisme,* páginas 40-51.

cuentro con Dios en tanto que estructuración de su quehacer cotidiano.

Por consiguiente, el monacato podrá asumir las formas más diversas en todas y en cada una de las religiones, no sólo en razón de la relación que dice a la divinidad, sino también en razón de la organización concreta que individual y grupalmente se da. Por aquí se puede explicar la pluriformidad de manifestaciones de Vida Religiosa en general y de monacato en particular existentes en la Iglesia, mayor sin duda que en otras religiones[5].

Unas determinadas formas de monacato habrán de ser necesariamente comunes a todas las religiones que han alcanzado un cierto grado de evolución. El monacato, en cuanto manifestación concreta del ascetismo, propio de toda religión, es un *fenómeno primario* que en sus fases más elementales surge de la contraposición entre *lo sagrado* y *lo profano*. Las relaciones con la divinidad no pueden ser abordadas, según las maneras habituales que tiene el hombre de relacionarse con los demás hombres y con la naturaleza.

El *dualismo interior* que presupone el ascetismo ahonda sus raíces en los conceptos de *espíritu* y *materia*, aunque, en un nivel más práctico, radica en la confrontación entre la extroversión o dispersión hacia la realidad circundante, e introversión o recogimiento hacia aquello que se considera fuente y origen de la vida espiritual. La renuncia a las implicaciones de la vida cotidiana posibilita la unificación íntima con el Ser que todo lo abarca. De ahí se deduce que la finalidad de todo ascetismo tiende a acotar, a delimitar y a colocar en el primer plano de la vida cotidiana únicamente aquello que se considera digno de entrar en contacto con lo sagrado. El ascetismo es la proclamación solemne de la profunda convicción de que en el hombre y en sus múltiples manifestaciones de acción existe una profunda diferencia entre lo sagrado y lo profano, y que estas dos realidades no se pueden abordar de la misma manera[6].

El ascetismo, por tanto, no es monopolio de ninguna religión, sino patrimonio común de todas las religiones. Otro tanto hay que decir de su forma más desarrollada que es el monacato. Por lo mismo, es normal que haya dado lugar a una tipología social

---

[5] SÉGUY, J., *Une sociologie des sociétés imaginées*, pp. 326-354.

[6] KÖNIG, Fr., *Diccionario de las Religiones, Ascesis*.

con múltiples paralelismos en todas las religiones del mundo, porque, aunque el ascetismo en su dimensión más profunda es un hecho individual, sin embargo, la mayor parte de aquellos que se imponen esta disciplina han buscado siempre la compañía de otras personas inspiradas por el deseo de conseguir idéntica meta. De ahí que el monacato tienda a convertirse en un hecho colectivo y social. También es lógico que exista una reglamentación que regule el modo de vida de los grupos y que, por fuerza, tenga notables semejanzas en todos ellos, por muy diferentes que sean las motivaciones últimas de cada grupo monástico.

Por tanto, a la hora de investigar los orígenes del monacato cristiano, habrá que distinguir netamente entre las estructuras organizativas que, en gran parte, son coincidentes con las de otras formas monásticas no cristianas y las motivaciones que justifican semejante modo de existencia. Estas serán necesariamente diferentes en cada religión. Y de ellas brotarán los rasgos específicos, la identidad de cada forma monástica[7].

## 2. Monacato en la India

Mucho antes de la aparición del Cristianismo, existían en la India varias formas de vida monástica. En un país tan profundamente religioso y tan preocupado por los problemas de su santidad y de la liberación, no podía faltar la presencia de un ascetismo perfectamente organizado como el monacato. El monacato es la más fiel expresión del genio religioso hindú, de su ardor impaciente en la búsqueda —o de su dichosa paz en el encuentro— del ser supremo, en lo hondo de sí mismo, en lo hondo de todo, más allá de todo[8].

Mucho antes de la aparición del *budismo* y del *jainismo,* en el siglo V antes de Cristo, existía en la India un elevado número de monjes que no habitaban en monasterios, sino que caminaban de una parte a otra, mendigando de puerta en puerta el sustento diario y visitando los santuarios más famosos. También se daba

---

[7] LECLERCQ, J., *Il monachesimo, fenomeno mondiale,* en «Vita Consacrata» (1976), pp. 66-67. IDEM, *Monachesimo,* DIP, 5, pp. 1677-1678, Roma, 1978.

[8] MONCHANIN, J., y LE SAUX, H., *Ermites,* p. 33.

el tipo de monje solitario que vivía en las profundidades de los bosques, oculto a la mirada de los hombres.

En el siglo v aparecen las reformas de Buda y de Jina que rompen con el brahamanismo oficial. Tanto el budismo como el jainismo enseñan a sus seguidores el camino de la renuncia monástica como el más indicado para ser seguidores perfectos de Buda o de Jina. El monacato budista se distinguió del hindú sobre todo por haber eliminado las castas[9]. El budismo y el jainismo, aunque inicialmente también sus monjes se dedicaban a la peregrinación mendicante, poco a poco se fueron estabilizando y crearon una organización comunitaria con la correspondiente Regla de vida, en la que se insiste mucho en la práctica de la pobreza. Al extenderse el budismo por otras regiones fuera de la India, como Indochina, Tíbet, China, Japón, se *universalizó* no sólo geográficamente, sino que, perdiendo su carácter exclusivo de vida monástica, se convirtió en religión del pueblo. Sin embargo, persistió en todas partes la forma monástica propiamente dicha del budismo.

El monacato budista quizá sea el más parecido al monacato cristiano por lo que a su estructuración se refiere, aunque existe una radical diferencia entre las motivaciones fundamentales, porque la raíz última del monacato budista está en la creencia en la vanidad de todas las cosas que no son nada más que apariencias y que constituyen la máxima dificultad que los hombres encuentran en su vida para salvarse en el mundo. Se trata de un elemento que, en apariencia, y sólo en apariencia, se encuentra constantemente afirmado en los autores monásticos cristianos; pero éstos saben —aunque con frecuencia parezcan contradecirlo en su modo de expresarse— que toda la creación es buena porque es obra de Dios, y saben igualmente que es en la cotidianidad de la vida, en el encuentro con las realidades de este mundo, cómo han de conquistar progresivamente el mundo definitivo trascendente. La originalidad del monacato budista, porque ahí está la originalidad del mismo budismo, consiste en la preocupa-

---

[9] GISPERT-SAUCH, J., *Espiritualidad budista,* pp. 612-628. DUTT, N., *Early Monastic Budhism,* 2 vols., Calcuta, 1941 y 1945. PAPALI, C. B., *I religiosi e il dialogo con l'Induismo,* en «Studi Francescani» (1972), pp. 33-48. DON PETER, W. L. A., *I religiosi nel dialogo con il Buddhismo,* en «Studi Francescani» (1972), pp. 49-71.

ción por evitar un enrolamiento indefinido en el círculo de las reencarnaciones. El monje budista no tiene otra preocupación que la de saber morir a todo. La santidad budista se consigue por la aniquilación más completa de todas las facultades, por la victoria sobre el sufrimiento que lleva a la *quietud* y al reposo definitivo. También los Padres del desierto, en los orígenes del monacato cristiano, hablan de morir a todas las cosas para llegar a la *apatheia,* al reposo definitivo, que es la antesala del paraíso. Pero entre el monacato budista y el monacato cristiano hay una profunda diferencia, la misma que separa al budismo y al Cristianismo. Solamente el Cristianismo conoce a un Dios personal con quien el cristiano, sea monje o no, puede entrar en diálogo. Y, en consecuencia, el ascetismo cristiano, monástico o no monástico, no tiene otra finalidad que eliminar los obstáculos que impiden el encuentro entre Dios y el hombre. Encuentro que hay que ir ensayando en este mundo, hasta que llegue el encuentro definitivo en el más allá, sin necesidad de cumplir ningún ciclo de reencarnaciones, como en el budismo [10]. Precisamente, por ese desconocimiento de un Dios personal, el monje budista, en contraposición al monje cristiano, carece de la estructura de los votos monásticos, los cuales son incomprensibles sin la idea de un Dios personal.

No obstante, se pueden admitir, siempre que se demuestren teóricamente, algunas dependencias del monacato cristiano en relación al monacato budista. Después de las conquistas asiáticas de Alejandro Magno, los monjes de la India gozaron de gran popularidad en Occidente. La literatura griega se ocupa con frecuencia de ellos, considerándolos como ascetas de vida casta y extremadamente frugal. Tanta fue su resonancia que algún escritor griego confundió a Licurgo con un monje oriental. También en los ámbitos cristianos se conocían, pero precisamente Tertuliano rechaza cualquier clase de parentesco entre el Cristianismo y esas formas religiosas provenientes de la India [11].

---

[10] GISPER-SAUCH, J., *art. cit.* PANIKKAR, R., *Algunos aspectos de la espiritualidad hindú,* p. 438.

[11] TERTULIANO, *Apologeticum adversus gentes,* c. 42: PL, 1, 554-555.

## 3. Los «enclaustrados» de Sérapis en Egipto

Egipto, que será en el Cristianismo la tierra de promisión de la vida monástica, fue mucho antes escenario de formas de vida parecidas, aunque no en la medida en que ha pretendido Brunet de Presles[12]. Fue este autor el primero en dar a conocer la existencia de unos papiros en los que se hablaba de unos personajes enclaustrados en los templos de Sérapis, los cuales no se identifican ciertamente con los sacerdotes de ese dios. Weingarten sacó la conclusión de que los monjes pacomianos tenían en los enclaustrados de Sérapis un precedente inmediato. Pero estudios más serios y más críticos que los de Presles y los de Weingarten han demostrado que la única semejanza de los enclaustrados o reclusos de Sérapis con los monjes cristianos es el hecho material de la reclusión o enclaustramiento. Los reclusos de Sérapis eran personas que se encerraban en el Templo de Sérapis para recibir la incubación o posesión del dios a fin de obtener un oráculo o para conseguir la gracia de una curación para ellos mismos o para otras personas a quienes suplían mediante el pago de un salario. Durante el tiempo de enclaustramiento mantenían contactos muy escasos con el exterior. Pero en esos enclaustrados no existe, en absoluto, lo que constituye la esencia del monacato en general pagano o cristiano. Estos hombres no se encerraban en el templo con miras al servicio de Dios ni para el propio perfeccionamiento moral. Tampoco se habla en esos papiros de una purificación interior. El enclaustramiento tampoco era total ni de por vida. En cuanto al hecho de que San Pacomio haya podido tener en esos enclaustrados una inspiración para su cenobitismo, no se encuentra en su biografía otro dato que el de haber elegido como morada para su primera experiencia ascético-monástica un templo en ruinas del dios Sérapis en la aldea de Schenesit. No ha faltado incluso algún autor católico que, seducido por los hallazgos de Brunet de Presles, haya hecho de San Pacomio un enclaustrado de Sérapis[13].

---

12 PREUSCHEN, E., *Mönchtum und Serapiskult,* Giessen, 1903. SETHE, K., *Serapis und die sogenannten katojoi des Serapis,* Berlín, 1913.

13 BATTIFFOL, P.: «Pacomio debutó en el Serapeum, y una vez convertido al Cristianismo no tuvo nada más que cambiar de convento», en «Revue Biblique», IX (1900), p. 126.

Hay un hecho en el que ciertamente el Egipto pagano ejerce sobre el Egipto cristiano monástico una influencia bien evidente. Se trata más bien del Egipto helenista que no del Egipto ancestral, autóctono, propiamente dicho: la terminología con que los Padres del desierto se refieren a la vida monástica. Es una terminología tomada ciertamente de la literatura griega fraguada en los ambientes helenistas de Alejandría. Como dice García Colombás, «es digno de notarse que la mayor parte de estas leyendas y narraciones exóticas nos transportan al país del Nilo, que es, a la vez, el país del desierto que por excelencia iba a convertirse muy pronto en tierra prometida del monacato cristiano»[14].

## 4. Algunas formas ascéticas en Grecia y Roma

En la Grecia clásica y en todas las áreas que fueron cayendo después bajo la influencia cultural del helenismo y de la política de Roma hubo cultivadores de un ascetismo más filosófico que religioso heredado de los grandes maestros griegos. Pitágoras fue el iniciador de una especie de *comunidad ascética* a la que le dio una Regla de vida con una larga serie de prescripciones relativas al silencio, la abstinencia y los exámenes de conciencia tendentes a una mayor purificación interior[15]. Algo parecido fue el movimiento suscitado por Empédocles, cuya idea fundamental está dominada por el vegetarianismo. Una práctica ascética apoyada más sobre la idea de la metempsícosis que no sobre un principio de abstinencia ascética propiamente dicha[16]. En la misma línea se sitúa el desprecio por las cosas del mundo característica de los filósofos cínicos e incluso del espiritualismo de Platón[17]. Sabido es cómo el estoicismo ha influido en la ascética cristiana, hasta el

---

[14] COLOMBÁS, G., *El monacato primitivo,* I, p. 13, Madrid, 1974.

[15] JORDAN, P., *Pythagoras and Monachism,* en «Traditio», 16 (1961), páginas 432-441.

[16] NELOD, G., *Empédocle d'Agrigente,* París, 1961. FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía, Empédocles,* 2, pp. 918-919.

[17] ELORDOUY, E., *Espiritualismo de Epicuro,* pp. 303-309. La filosofía de Epicuro está en los antípodas del platonismo. Tanto Epicuro como Platón, por encima de los placeres de este mundo, buscan los placeres inmudables procedentes de la sabiduría. Para ello es preciso elevarse de la zona de lo sensible y mudable. Pero Epicuro no se preocupó por Platón.

punto de considerar como elementos específicamente cristianos los que no son nada más que expresiones literales de autores estoicos. Séneca, por ejemplo, tiene abundantes expresiones que se han convertido en principios axiomáticos en los autores ascéticos cristianos sobre el trabajo y la lucha contra las propias pasiones, sobre la necesidad de una vida recogida, íntima, alejada de la multitud[18]; sobre el convencimiento de que el hombre no alcanzará jamás su plenitud ni el perfecto dominio sobre sí mismo si no consigue emanciparse de la sensualidad[19].

En el contexto cultural romano hay algunas manifestaciones de vida en virginidad por motivaciones sociorreligiosas, aunque sería más exacto hablar de un celibato cultual, como era el caso de la diosa Vesta. También los servidores de algunos santuarios helénicos estaban obligados al celibato, por lo menos durante el tiempo de su servicio cultual[20].

## 5. Espiritualidad del neoplatonismo

Que el monacato cristiano es deudor en gran medida del neoplatonismo no solamente es una idea seductora, sino desde muchos puntos de vista demostrable. Muchas prácticas ascéticas y no pocas explicaciones doctrinales del monacato cristiano han sido tomadas de la espiritualidad filosófica neoplatónica. Como dice Elorduy, «la colisión religiosa-cultural del siglo II acabó de centrarse muy especialmente en el encuentro del helenismo y el Cristianismo... Ambas corrientes tuvieron su primer encuentro en el Areópago de Atenas, en el discurso pronunciado por San Pablo ante epicúreos y estoicos... San Pablo abandonó Atenas desilusionado. El Evangelio no debía entrar en el mundo por la gran puerta de la filosofía, sino por los caminos sencillos de

---

[18] SÉNECA, Epist. I: «Vindica te tibi». Epist. X: «Fuge multitudinem, fuge paucitatem, fuge etiam unum».

[19] SÉNECA, Epist. LXXXIV: «Relinque divitias, aut periculum possidentium aut onus! Relinque corporis atque animi voluptates! Molliunt et enervant. Relinque ambitum! Tumida res est, vana, ventosa». BREMOND, A., *Le moine et le stoïcen,* en «Rev. Ascet. et Myst.», VIII (1927), pp. 26-40.

[20] ALVAREZ GÓMEZ, J., *La virginidad consagrada, ¿realidad evangélica o mito sociocultural?,* pp. 86-87, Madrid, 1977.

la vida frecuentados por la gente indocta»[21]. El neoplatonismo es ese ambiente en el que dos bandos se disputan la hegemonía de las inteligencias y de las almas. El Cristianismo no pudo menos de aprovecharse de aquella transformación religiosa operada en el siglo de los emperadores Antoninos. El representante más genuino de aquella renovación espiritual es, sin duda, el filósofo-asceta Peregrino, aunque una visión objetiva del mismo resulte ya imposible a causa de la denigración flagrante que del personaje hizo Luciano de Samosata[22]. M. Croisset presenta al filósofo Peregrino con las características que ofrecerán muchos monjes giróvagos[23]. Este personaje, más legendario que histórico, constituye la mejor expresión del ascetismo pagano, aunque en el paganismo grecorromano había sin duda otros ascetas más equilibrados. Entre éstos cabría destacar especialmente al grupo de los *Mesalianos* u *Orantes* mencionados por San Epifanio, los cuales vivían agrupados en comunidades y renunciaban a toda clase de propiedad. Perduraban aún después de la paz constantiniana, siendo perseguidos e incluso algunos ejecutados por las autoridades romanas, por lo que se dieron a sí mismos el calificativo de mártires[24].

Al margen de los paralelismos que se puedan encontrar entre los monjes cristianos, dentro de su inmensa pluriformidad, y los filósofos neoplatónicos, y también los vagabundos medio filósofos, medio monjes y medio excéntricos, hay una constante cultural que, si se prescinde de sus raíces helenísticas, se podría creer que era originariamente cristiana y, más exactamente, monástica. Antes que las emplearan los monjes egipcios, habían usado los autores neoplatónicos palabras tan típicas del monacato cristiano como éstas: *áskesis* (ascetismo), *koinobion* (vida común), *monasterion* (paraje solitario donde vive el monje), *mo-*

---

21 ELORDUY, E., *El neoplatonismo*, p. 314.

22 LUCIANO DE SAMOSATA, *De morte Peregrini*, en JACOBITZ, C., *Luciani Opera*, III, pp. 271-287, Leipzig, 1904. CURTI, C., *Luciano di Samosata ed i cristiani*, en «Misc. di Studi di letteratura crist. antica», pp. 86-109, Catania, 1954. BAGNANI, G., *Peregrinus Proteus and the Christians*, en «Historia», 4 (1955), pp. 107-112.

23 CROISSET, M., *Un ascète païen au siècle des Antonins. Peregrinus Protée*, París, 1880.

24 San Epifanio distingue dos clases de *Mesalianos:* Unos paganos, de los que se trata aquí, y otros cristianos de los que se tratará más adelante. *Contra Haereses:* PG 42, 755-759.

*nazein* (vivir como solitario), *monotikós bios* (vida solitaria).

Debido a la inculturación del Cristianismo en el contexto helenista, no faltan autores, como Leipoldt, que han querido explicar el origen del ascetismo cristiano y, por consiguiente, también del monacato cristiano como una transposición de los movimientos espirituales ascéticos del helenismo al Cristianismo. Los responsables de esta operación de trasvase habrían sido San Pablo y, sobre todo, San Lucas, los cuales no habrían hecho nada más que apropiarse de las ideas ascéticas de los pitagóricos y de los cínicos[25]. Lo cierto es que la filosofía, con sus tendencias espiritualistas, fue un poderoso rival del Cristianismo en la captación de los espíritus durante los tres primeros siglos[26].

Ciertamente, la vida monástica cristiana ofrece muchos puntos de contacto con las ideas y la terminología del neoplatonismo, pero no es un plagio propiamente dicho, sino que el contexto sociocultural del que formaban parte les prestó a los monjes cristianos un andamiaje ideológico y terminológico del que se sirvieron ampliamente. La descripción que su biógrafo hace de Apolonio de Tiana coincide en el porte exterior e incluso en las vivencias espirituales con cualquier monje cristiano: «despreciaba el vino, la carne y los vestidos de lana; vestía de lino y andaba descalzo; se dejaba crecer el pelo, llevaba los ojos bajos y había prometido castidad perpetua»[27]. Pero las motivaciones últimas, tanto de la conversión cristiana como del estilo de vida del monje, son radicalmente diferentes de las que impulsaban a la conversión filosófica. También Epicteto parece estar describiendo el ideal de vida de los Padres del desierto cuando dice:

«No es el hábito lo que hace al cínico, ni la larga barba. Y, en primer lugar, nadie lo es sin vocación. Empezar una cosa tan grande sin ser llamado, sin la ayuda de Dios, es exponerse a su cólera. El cínico debe ser indiferente ante la vida, la muerte, el destierro. ¿Puede por ventura ser realmente desterrado? A cualquier parte que vaya, ¿no podrá conversar con Dios? Debe predicar con el ejemplo. Miradme. No tengo ciudad, ni casa, ni cocinero, ni esclavo. Me acuesto sobre la tierra desnuda. No ten-

---

25 LEIPOLDT, J., *Griechische Philosophie und früchristlicher Askese*, Berlín, 1961.

26 BARDY, G., *La conversión al Cristianismo durante los primeros siglos*, Bilbao, 1961.

27 FILOSTRATO, *Vita Apolonii*, 6, 11.

go mujer ni hijo, pero poseo el cielo y la tierra y un pobre manto. ¿Qué me falta?»[28].

Plotino, maestro del neoplatonismo, fue un verdadero modelo de ascetas: no comía carne, pasaba la mayor parte de la noche en vela, dormía lo estrictamente imprescindible, no se preocupaba por el cuidado de su cuerpo, no se bañaba ni se peinaba jamás; practicó la continencia. Porfirio sobrepasó aún con mucho el género de vida ascética de su maestro[29]. Se podrían multiplicar los ejemplos de ascetas neoplatónicos. Pero no está en ellos el origen de la vida monástica cristiana. Todos ellos, monjes cristianos incluidos, son cultural y espiritualmente producto de un mismo contexto sociocultural y sociorreligioso.

## 6. Comunidades druidas

Alejandro Bertrand expresa su firme convicción de que «detrás de la corporación de los sacerdotes galos o celtas, cuyo nombre popularizaron César, Estrabón y Diodoro, se esconde una vieja institución social que en la antigüedad remota hizo sentir su influencia civilizadora más allá de Francia, en Irlanda, en Escocia, en el País de Gales, en Escandinavia, en Alemania, entre los celtas del alto Danubio, entre los getos y más particularmente en Tracia. No nos extrañaríamos de que el nombre de Orfeo simbolizase un cierto número de estas instituciones. Las hermandades pitagóricas y las inscripciones de Numa constituyen uno de los aspectos desconocidos de estas antiguas instituciones cenobíticas de las que nuestros conventos, nuestras comunidades y abadías cristianas serían herederas. Tendríamos ahí un nuevo ejemplo de supervivencias. Un espíritu nuevo habría entonces animado estos cuerpos»[30].

Alejandro Bertrand fundamenta su opinión en la rápida expansión del Cristianismo en Irlanda y la organización de tipo monástico que allí caracterizó a la Iglesia. Según Bertrand, las comunidades druidas se integraron en las comunidades monásti-

---

[28] EPICTETO, *Dissertationes*, 4, 8, 31.

[29] VAGANAY, L., *Porphyre*, DThC, XIII, 2555-2590. BIDEZ, J., *Vie de Porphyre*, Gante, 1913.

[30] BERTRAND, A., *Nos origines. La religion des Galois*, p. 128.

cas cristianas, y los monjes de los célebres monasterios de Iona y de Landevenec eran sacerdotes druidas convertidos al Cristianismo. Pero lo único que hay de cierto en el fantástico relato de Bertrand es que el Cristianismo se encarnó profundamente en las antiguas instituciones socioculturales de Irlanda, aunque no habría dificultad en admitir, siempre que se demuestre históricamente, que el monacato irlandés aceptó para su organización las estructuras de las corporaciones o comunidades druidas anteriores. Pero esto es precisamente lo que no demuestra Bertrand. Más bien existen argumentos en contra, porque San Patricio, el evangelizador de Irlanda, tuvo que luchar contra la fuerte oposición de los druidas. Según una oración que se le atribuye, San Patricio pide a Dios que lo libre de los encantamientos de los sacerdotes druidas[31]. Por otra parte, cuando en Irlanda se fundaron los monasterios en el siglo VI, ya existía la vida monástica perfectamente organizada en diferentes regiones de la cristiandad. El mismo San Patricio se había educado entre los monjes de San Martín de Tours en Marmoutier y en Lérins[32]. No era necesario, por tanto, copiar de las instituciones druidas, a no ser aquello que más se adaptase al modo de ser de los irlandeses. Hoy día se discute incluso acerca de la existencia de tales comunidades druidas[33].

## 7. Algunos elementos comunes al monacato de todas las religiones

Si en los lugares más distantes y en las culturas y pueblos más diversos existen instituciones que, con mayor o menor proximidad, pueden definirse como monacato, es lógico que, a pesar de las naturales diferencias, haya algunas estructuras y manifestaciones semejantes e incluso comunes a todas ellas. Semejanza que proviene en último término de la común naturaleza humana que, al manifestar sus sentimientos religiosos, por fuerza lo ha de hacer en actitudes y en formas si no idénticas, por lo menos

---

[31] SAN PATRICIO, *Confessio*. Ed. por WHITE, N. J. D., *Libri sancti Patricii*, Londres, 1918. GOUGAUD, L., *Les chrétientés celtiques*, París, 1911.

[32] DANSON, R. P. C., *Saint Patrik*, p. 94, Oxford, 1968.

[33] DOTTIN, G., *La religion des Galois*, pp. 151-152.

muy próximas. Y todo esto acaece no solamente en religiones anteriores al Cristianismo, sino también en religiones posteriores, algunas de las cuales se han beneficiado de la experiencia monástica cristiana, como puede ser el caso del sufismo musulmán. Incluso en religiones que se hallan absolutamente incomunicadas se da el mismo fenómeno. Tal es el caso de algunas religiones precolombinas de América. El P. Lafitau encontró comunidades de vírgenes entre los iroqueses del Canadá que, a su parecer, eran una copia exacta de un monasterio de monjas cristianas de clausura:

«Se levantaban por la noche para asistir al coro, como nuestros religiosos a Maitines... Eran jóvenes animadas por un espíritu de religión que elegían la vida en virginidad y en la soledad, como las religiosas de nuestros días. Vivían en comunidad. Se habían conservado bastante bien hasta la llegada de los europeos. Los iroqueses tenían también vírgenes entre los hombres. Estos se retiraban a la soledad, a cierta distancia de sus poblados, donde vivían separadamente como eremitas»[34].

El entramado monástico de todas las religiones coincide en una serie de elementos bien determinados, aunque no todos ellos se encuentren en todas las formas monásticas a la vez. Lo que hay de propio y de original en los distintos monacatos, les vendrá de lo que constituya la forma específica de la respectiva religión[35]:

— Organización de la propia vida en una cierta *separación* del mundo o de la sociedad. Separación que no siempre consiste en un alejamiento material, sino que se buscan unas estructuras, como pueden ser los muros, que crean un distanciamiento y unas normas de conducta que aíslan, de hecho, del contacto con los hombres en cuyo entorno se vive.

— *Continencia* o *virginidad,* que en los monacatos más desarrollados se promete de por vida. Y ésta suele ser la nota social más distanciadora y diferenciadora del resto de la sociedad.

— Preeminencia concedida a la *oración* en la organización de la vida de cada día. Oración que revestirá múltiples modalidades según sea el carácter de la religión que da origen a esa

34 LAFITAU, P. F., *Moeurs des sauvages américains,* I, pp. 170-176, París, 1724.

35 LECLERCQ, J., *Monachesimo,* DIP, 5; 1673-1674.

forma monástica. Se entiende aquí por *oración* no solamente unas concretas formas de meditación, sino también la *lectura* de unos textos sagrados, sacrificios rituales, danzas en honor de la divinidad, etc.

— *Prácticas penitenciales,* que, en línea general, comportan una austeridad habitual que implica también momentos especiales de sacrificio personal, como pueden ser ayunos, abstinencias de carne o de vino, flagelaciones, etc.

— Sujeción a una *Regla* o reglamentación de vida, que es imprescindible en el monacato comunitario, pero que también existe para los monjes solitarios, por lo menos en unas directrices generales de comportamiento a fin de que los *fieles* o el *pueblo* los reconozca como tales monjes.

— Sumisión a un *superior,* cuyas atribuciones están bien delimitadas en las Reglas cuando se trata de monacato comunitario. Pero también en el monacato solitario existen unos *directores de espíritu* carismáticos a los que se acude en demanda de una orientación para el propio comportamiento.

— *Pobreza,* que implica un despojamiento voluntario de los bienes materiales más o menos radical para vivir de la *mendicidad* en algunos casos o más generalmente del propio *trabajo,* cuyos frutos se ponen en común.

— *Tiempo de iniciación* o *noviciado,* que se exige necesariamente en el monacato comunitario a fin de que el candidato se instruya y demuestre tener capacidad suficiente para abrazar semejante estilo de vida. También el monacato solitario requiere un tiempo de iniciación bajo la dirección de un *padre espiritual,* el cual, después de algún tiempo, juzga si su *discípulo* es capaz de vivir por su cuenta y de ser, a su vez, iniciador o formador de otros aspirantes al mismo estilo de vida.

— *Nombre nuevo,* que significa, por una parte, la *renuncia* a todo lo que era el contexto anterior de su vida y, por otra, la *novedad* de la vida que se emprende.

— *Vestido diferente* o *hábito* monástico, que comporta también el *rasurado* total o parcial de la cabeza, aunque en ocasiones, por el contrario, exige dejar crecer el pelo y la barba. Todo lo cual significa, tanto en un caso como en el otro, el distanciamiento moral respecto al modo habitual de vida de la sociedad circundante.

— *Sistema penitencial* para quienes quebrantan las normas

de conducta del grupo monástico. Reviste muy diferentes modalidades, hasta llegar, en los casos más extremos, a la excomunión o expulsión temporal o definitiva del grupo.

## 8. Diversidad en las motivaciones del monacato en las distintas religiones

A la hora de buscarle unas motivaciones válidas al fenómeno monástico universal, hay que distinguir entre las motivaciones de la vida monástica globalmente considerada y las motivaciones de cada una de las manifestaciones en concreto en cada religión. En el primer caso, es preciso darle amplio margen a las motivaciones psicológicas que brotan de la conciencia religiosa. El monacato podría ser una creación de la conciencia religiosa en la medida en que expresa la exigencia de unidad, el exclusivismo, consecuencia de la adhesión a un absoluto que, por su misma naturaleza, relativiza y tiende a excluir todo lo demás. Por eso, el monacato, que se presenta como un fenómeno religioso adornado de estructuración propia, ha podido nacer en otros tiempos y en otros lugares, al margen de cualquier influjo, tanto del helenismo como del judaísmo[36].

Prescindiendo de las particularidades concretas de las religiones que tienen alguna forma de monacato, la finalidad y motivación última de esta manera peculiar de vivir la religión es siempre la pretensión de crear un ambiente propicio para la relación del hombre con Dios, con el más allá. Este Dios y este más allá recibirán diversas denominaciones y expresarán realidades diferentes, según sea la naturaleza específica de cada religión. Los medios con los que el monje conseguirá este contacto con el más allá o con la divinidad pueden ser muy diversos: la iluminación, el éxtasis, la contemplación, la meditación, los trances, la catarsis o el vacío de sí mismo y de toda la realidad circundante.

En la pluriforme manifestación de vida monástica existente dentro de una misma religión, como es el caso de la religión cristiana, caben también otras motivaciones concretas, dentro siempre de lo que constituye lo específico de la motivación última y fundamental o, lo que es lo mismo, dentro de lo que constituye

---

36 GUILLAUMONT, A., *Monachisme et éthique judéo-chrétienne*, p. 218.

el núcleo sustantivo de tal forma de vida monástica en general. Habrá, por ejemplo, quienes prefieran una forma de monacato más dada a la oración y contemplación que a la acción, o viceversa; y habrá quienes pongan el acento en un punto del mensaje religioso y quienes lo pongan en otro punto diferente. De ahí la problemática inherente a la unidad y pluriformidad del monacato en todas las religiones que tienen una fuerte apoyatura en él. Cada religión tiene sus motivaciones específicas.

Después del breve recorrido por las diferentes religiones en las que, unas veces no existe nada más que una leve semejanza, pero en otras existe un notable paralelismo con las formas del monacato cristiano, es preciso remontarse a unas fuentes mucho más elevadas, es decir, a los fundamentos mismos de toda religión y a la naturaleza profunda del hombre que es esencialmente un *homo religiosus.* No se descarta, sin embargo, la posibilidad de que en un determinado contexto el Cristianismo haya podido tomar algunos elementos del monacato de otras religiones. Las razones pueden ser varias:

— Al margen de la Iglesia, existen conocimientos, más o menos perfectos, de la verdad revelada. No todo es falso en las religiones no cristianas. El Concilio Vaticano II lo ha afirmado así: «Ya desde la antigüedad y hasta nuestros días se encuentra en los diversos pueblos una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa que se halla presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana, y a veces también el conocimiento de la suma Divinidad e incluso del Padre. Esta percepción y conocimiento penetra toda su vida con un íntimo sentido religioso[37]. Pues bien, este íntimo sentido religioso no puede quedarse encerrado en el interior del hombre, sino que habrá de tener algunas manifestaciones exteriores, visibles, sociales, si no idénticas, por lo menos muy semejantes en todas las religiones.

— El ascetismo consiste fundamentalmente en el hecho de que el hombre se impone sacrificios y privaciones voluntarias que tienen como finalidad ya sea una expiación de tipo religioso o una educación moral. Y todo esto puede darse, y de hecho se da, al margen del Cristianismo. Sin embargo, en el Cristianismo el ascetismo tiene, además de esa vertiente estrictamente antro-

[37] CONCILIO VATICANO II, *Nostra aetate,* n. 2.

pológica, otra que dimana del dogma del pecado y de la necesidad de superarlo. Si el hombre se ha disgregado por el pecado con relación a sí mismo, con relación a sus hermanos los hombres y con relación a Dios, la función integradora del ascetismo adquiere, además de esa justificación meramente antropológica, una dimensión religiosa cuya especificidad le vendrá de lo que constituya el núcleo específico de cada religión.

— La fenomenología de esta expiación religiosa o de esa simple educación moral que intenta el ascetismo revestirá necesariamente algunas formas comunes que vendrán exigidas por la misma naturaleza humana y por la condición de los sentimientos que intenta expresar. Si es natural que el hombre asocie sus sentimientos a los actos y a las disposiciones, con esa constante uniformidad que exige esencialmente cada uno de los actos, otro tanto habrá de superar en lo que respecta a los deberes religiosos.

Pues bien, de ahí surgen las semejanzas fundamentales que se advierten en las prácticas externas de todas las religiones. La misma conclusión se impone en aquellos casos en que la voluntad humana, resuelta a expiar todas sus faltas y decidida a someter a su imperio los sentidos e instintos rebeldes, traduce en actos sus generosas intenciones. Esta participación del cuerpo, ordenada por la voluntad, tomará las formas de alguna privación o austeridad en el alimento, en el vestido, en la vivienda, en el estilo general de vida. Sin embargo, en cada religión habrá un ascetismo o un monacato esencialmente diferente del de las demás religiones. Lo que el ascetismo tiene en cada una de ellas de fecundidad es precisamente lo que constituye su originalidad. Las formas externas son la manifestación visible de la vitalidad y de la naturaleza misma de la religión.

El hombre está orientado, por su misma naturaleza, hacia lo absoluto, hacia Dios. De todas las necesidades fundamentales que tiene el hombre, la necesidad de Dios es lo que constituye el centro en torno al cual giran todas las distintas formas de monacato. Cuando la necesidad de Dios emerge de lo más profundo, es tan fuerte que es capaz de neutralizar todas las demás y ese hombre se incapacita a sí mismo para vivir de otra manera que no sea esa preocupación única por lo Unico y Absoluto de Dios. En este sentido, el monacato es la realización plena y total de la vocación religiosa inscrita en la misma naturaleza humana. Como

tal, el monacato constituye la forma religiosa por excelencia. En su origen está la sed de Dios que impulsa a quienes se han aferrado a ella a cualquier sacrificio con tal de alcanzarlo en lo más profundo de la propia alma[38].

[38] ELENJIMITTAM, A., *Monasticism, christian and hinduist-budist,* p. 212.

# 2. Controversias sobre los orígenes del monacato cristiano

## Bibliografía

FILON, *De vita contemplativa.* Introd. y notas de F. Dumas. Trad. de P. Miquel, París, 1963. BREHIER, E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon,* París, 1925. DANIELOU, J., *Philon d'Alexandrie,* París, 1958. BONSIRVEN, J., *Le Judaïsme palestinien aux temps de Jésus-Christ,* 2 tomos, París, 1935. EUSEBIO DE CESAREA, «Historia Eclesiastica», trad. VELASCO, A., 2 tomos, *BAC,* nn. 349-350, Madrid. 1973. VOGÜÉ, A. DE, *Monachisme et Église dans la pensée de Cassien,* en *Théologie de la vie monastique,* París, 1961. CASIANO, *Collationes,* ed. PETSCHENIG: CSEL, 13, Viena, 1886. Id., *De Institutis coenobiorum et de octo vitiorum principalium remediis,* ed. J. C. GUY: SC, 109, París, 1965. VICAIRE, M. H., *L'imitation des Apôtres,* París, 1963. PEDRO DE LAS CELDAS, *De disciplina claustrali,* PL, 202, 1097-1146. SAN BERNARDO, *Sermo 27,* PL 183, 612-616. SAN JERÓNIMO, *Contra Iovinianum,* PL, 23, 251-354. LUTERO, *De votis monasticis iudicium,* WA, 8, 563-669. BIOT, F., *Comunidades protestantes,* Barcelona, 1964. ALVAREZ GÓMEZ, J., *La Vida Religiosa en las Iglesias protestantes,* «Vida Religiosa», 263 (1974), 227-238. GOBILLOT, Ph., *Les origines du monachisme chrétien,* RSR, I. III, X-XII (1920-1922). BORI, P. C., *Chiesa primitiva,* Brescia, 1974. SAN EPIFANIO, *Panarion,* PG, 41, 173-1199. VICAIRE, M. H., *L'imitazione degli Apostoli,* Roma, 1964. BERLIÈRE, U., *Les origines du monachisme et la critique moderne,* RBén. 8 (1891) 1-19 y 49-69. LABRIOLLE, P. DE, *Les débuts du monachisme,* en *FLICHE,* A. MARTIN, V., *Histoire de l'Église,* t. 3, París, 1945, pp. 299-368. LECLERCQ, H., *Cénobitisme,* DACL 2 (1910) 3047-3248. WEINGARTEN, H., *Der Ursprung des Mönchtums in nachkonstantinischen Zeitalter,* ZKG, I (1876), 1-35 y 545-574. Id., *Der Ursprung des Mönchtums,* Gotha, 1877. MORIN, G.,

*Un curieux inédit du IVe-Ve siècle. Le soi-disant évêque Asterius d'Ansedunum contre la peste des agapetés,* RBén 47 (1935). DANIELOU, J., *La théologie du judéo-christianisme,* París, 1957. PETERSON, E., *L'origine dell'ascesi cristiana,* «Euntes Docete», 1 (1948), 195-204.

Una vez constatada la imposibilidad de hacer derivar el monacato cristiano del ascetismo o de las formas monásticas de otras religiones anteriores o contemporáneas del Cristianismo, es necesario investigar sus orígenes netamente cristianos. Habrá que investigar dónde, cómo y cuándo nace el monacato cristiano como primera forma que desembocará en las multiformes instituciones de Vida Religiosa que existen hoy en la Iglesia. Esta investigación no es fácil. Ha dado lugar a múltiples controversias que se han ido sucediendo desde el siglo IV hasta nuestros mismos días. El problema de los orígenes es siempre difícil en la historia de cualquier institución porque para verificar con exactitud rigurosa los hechos, son necesarios los documentos de archivo y los monumentos arqueológicos. Ahora bien, una institución no deja huellas documentales hasta que el movimiento que la ha suscitado no desemboca de un modo patente y decisivo en la vida pública. Vamos a hacer un recorrido por las distintas opiniones que se han producido a lo largo de la historia sobre los orígenes del monacato cristiano.

## 1. Eusebio de Cesarea

La antigua literatura monástica daba por descontado que el monacato había sido fundado por el mismo Jesús, o, por lo menos, que se remontaba a la misma era apostólica. En una página de su *Historia Eclesiástica,* Eusebio de Cesarea quiere demostrar que los *Terapeutas* descritos por Filón de Alejandría en su obra *De vita contemplativa*[1], son los «hombres apostólicos» (Hech 4,34), predecesores de los anacoretas y cenobitas de su tiempo.

---

[1] FILÓN, *De vita contemplativa,* 34.

Aunque Eusebio identifica a los Terapeutas con los monjes, tiene sin duda presente el ascetismo monástico de su tiempo:

(Filón) «...al describir con la mayor exactitud posible la vida de *nuestros ascetas,* aparece evidente que no sólo conocía, sino que también aprobaba, reverenciaba y honraba a los varones apostólicos de su tiempo, de origen hebreo, a lo que parece...; en el libro que tituló *De la vida contemplativa* o *Suplicantes,* Filón deja bien asentado que no añadirá a lo que va a contar nada contrario a la verdad ni de su propia cosecha. Dice que a ellos se les llamaba *Terapeutas,* y a las mujeres que estaban con ellos *Terapeutisas,* y añade las razones de tales apelativos: o bien porque a guisa de médicos libraban de los sufrimientos causados por la maldad a las almas de los que se les acercaban, curándolos y cuidándolos, o bien a causa de la limpieza y pureza de su servicio y culto a la divinidad.

Por lo tanto, no es necesario extenderse discutiendo si Filón les impuso este nombre por sí mismo, escribiendo el nombre que correspondía a la índole de esos hombres, o si en realidad ya llamaban así a los primeros cuando comenzaron, puesto que el nombre de cristianos todavía no era bien conocido en todo lugar.

Sin embargo, en primer lugar atestigua su apartamiento de las riquezas, afirmando que, cuando comienzan a vivir esa filosofía, ceden sus bienes a los parientes y luego, libres de toda preocupación por la vida, salen fuera de las murallas para hacer su vida en campos aislados y en huertos, sabedores de que el trato con gentes de diferente sentir resulta sin provecho y nocivo. En aquel entonces, según parece, los que ponían esto en ejecución se ejercitaban en emular con su fe entusiasta y ardiente la vida de los profetas.

Efectivamente, también en los Hechos de los Apóstoles, que están reconocidos como auténticos, se refiere que todos los discípulos de los Apóstoles vendían sus posesiones y riquezas y las repartían a todos conforme a la necesidad de cada uno, de suerte que entre ellos no había indigentes...

Filón, después de atestiguar prácticas semejantes a estas, continúa diciendo textualmente: «Este género de hombres se halla en muchos lugares del mundo, pues es menester que tanto Grecia como las tierras bárbaras participen del bien perfecto. Mas donde abundan es en Egipto, en cada uno de los llamados *nomos,* y sobre todo en torno a Alejandría»[2].

Eusebio ha encontrado varias analogías entre el género de vida de los Terapeutas de Filón y el género de vida de la comuni-

---

[2] EUSEBIO, *Historia Eclesiástica,* II, 17, 2-7.

dad jerosolimitana. Esta identificación es posible porque se emplean expresiones muy parecidas en el libro de Filón y en los Hechos de los Apóstoles; pero, sobre todo, porque en su tiempo encuentra Eusebio una categoría de cristianos, los monjes, que él piensa que son descritos por Filón en su *De vita contemplativa*. Esta identificación no sería posible si Eusebio no dispusiera de la nueva categoría eclesial del monacato que le permite, al leer el texto de los Hechos, percibir una sintonía con el texto filoniano. Se trata de un cuadro interpretativo que Eusebio toma prestado sustancialmente de Orígenes, y que éste tiene, a su vez, en común con Filón: un modelo de vida cristiana que privilegia la dimensión contemplativa y ascética que desemboca en la vida anacorética. A Eusebio le resultó entonces muy fácil reconocer en los Terapeutas un modelo familiar que él conoce a través de los escritos de Orígenes y, en cierto modo, encarnado también en el mismo Orígenes:

«Durante muchos años continuó (Orígenes) llevando este género de vida de filósofo, arrancando de sí mismo cuanto pudiera dar pábulo a sus pasiones juveniles, soportando durante todo el día no pequeñas fatigas ascéticas y, por la noche, consagrándose la mayor parte del tiempo al estudio de las divinas Escrituras. Así perseveraba en una vida lo más filosófica posible, ya fuera en ejercicios de ayuno, ya moderando el tiempo del sueño, que, por lo demás, nunca trataba de tomarlo sobre el lecho, en absoluto, sino a toda costa sobre el suelo. Por encima de todo consideraba que era preciso guardar aquellas sentencias evangélicas del Salvador que exhortaba a no usar dos túnicas, ni sandalias (Mt 10,10) y a no consumirse con las preocupaciones del porvenir» (Mt 6,34)[3].

Es digna de tenerse en cuenta la lectura anacrónica que Eusebio hace de los Hechos de los Apóstoles atribuyéndole a la comunidad primitiva unas características más propias de los movimientos ascéticos y monásticos de su tiempo, porque, por un lado lo conduce a identificar la Comunidad de los Hechos con una comunidad filosófica ajena al Cristianismo y, por otro lado, con el ascetismo monástico del siglo IV. Esto significa que Eusebio reconoce que el incipiente monacato de su tiempo está en íntima conexión con la vida cristiana de los orígenes, pero confunde también sus elementos específicos con unas concretas proyec-

---

[3] EUSEBIO, *Hist. Ecl.*, VI, 3, 9.

ciones socioculturales como aquellas de las grupos de Terapeutas de Filón[4]. Hay que tener muy en cuenta, sin embargo, que el padre de la Historia Eclesiástica no manifiesta ninguna nostalgia por el pasado, porque él solamente asume de aquella experiencia jerosolimitana, a través de una incorrecta interpretación de los escritos de Filón, la dimensión ascética e intelectual, pudiendo de este modo afirmar la continuidad entre la primera comunidad cristiana y la «vida de nuestros ascetas» y que se trata de reglas «ciertamente observadas todavía por nosotros»[5] y «solamente por nosotros conservadas»[6]. Eusebio, al contemplar el fenómeno monástico irradiante de su tiempo, está convencido de encontrarse delante de una realidad eclesial que ha permanecido sustancialmente idéntica desde los orígenes[7].

Eusebio es testigo cualificado del nacimiento del monacato y supo captar en él lo peculiar de la modalidad de vida cristiana que encierra:

«...sobrepasa la naturaleza y la vida ordinaria de la humanidad; renuncia al matrimonio, a la familia, a la propiedad, a la riqueza, y se aleja completamente de la conducta común de los hombres.

Un ardiente amor de las cosas celestes lo aprisiona únicamente al servicio de Dios. Aquellos que han abrazado este partido están como muertos a la vida de los mortales; solamente su cuerpo habita en esta tierra, su alma y su pensamiento están en el cielo.

Como los seres celestes, desprecian aquella existencia que es la de la mayor parte de los hombres. Ellos se han consagrado al Dios del universo, por la humanidad entera, no por medio de sacrificios cruentos de animales ni por libaciones, ni por el humo de las víctimas, sino por los principios de la verdadera piedad, por la pureza del alma, por los actos y las palabras inspiradas por la virtud. Ellos aplacan la divinidad y ejercen un sacerdocio por ellos mismos y por sus semejantes. Tal es, en el Cristianismo, el género de vida perfecta»[8].

Eusebio escribe esto en un tiempo en el que solamente se concedía la aureola de la santidad a los mártires. Cuando, junto a los mártires, se tribute culto a otros cristianos que han dado

---

4 BORI, P. C., *Chiesa primitiva,* pp. 147-148.
5 EUSEBIO, *Hist. Ecles.,* II, 17, 1.
6 EUSEBIO, *Hist. Ecles.,* III, 17, 22.
7 BORI, *op. cit.,* p. 149.
8 EUSEBIO, *Demonstratio Evangelica,* I, 8.

testimonio heroico de su fe, serán los monjes los primeros en recibirlo. Pocos escritores de la antigüedad han definido en abstracto lo que es la santidad, sino que lo han hecho los santos de un modo existencial. El santo es el hombre de Dios[9], un hombre divino[10], el amigo de Dios[11]. Cristo había proclamado que «no hay mayor amor que dar la vida por aquél a quien se ama» (Jn 15,13). Pues bien, cuando cesaron las persecuciones que llevaban a los cristianos a dar su vida por Dios y por la comunidad de los hermanos, los monjes serán los nuevos héroes del Cristianismo.

## 2. San Jerónimo, San Epifanio, Sozomeno y Pseudoareopagita

Las ideas de Eusebio de Cesarea fueron aceptadas por otros autores que se ocuparon también del origen de la vida monástica. San Jerónimo es mucho más explícito aún que el propio Eusebio al conectar la vida de los monjes de su tiempo con el ejemplo de la comunidad jerosolimitana. Tiene un párrafo en su obra *De viris illustribus* que no deja lugar a duda:

«De lo que se deduce que tal fue al principio la Iglesia de los creyentes en Cristo *cuales ahora los monjes* imitan y desean ser, de modo que nadie tiene nada propio y ninguno entre ellos es rico, ninguno pobre; reparten su patrimonio a los pobres; se entregan a la *oración* y a la salmodia, a la *doctrina* y también a la *continencia,* lo mismo que según refiere Lucas fueron al principio los creyentes»[12].

Como se puede advertir fácilmente en este párrafo, San Jerónimo introduce una variante en los elementos que caracterizaron a la comunidad primitiva de Jerusalén en relación a los elementos que él le atribuye ahora a los monjes. Los Hechos de los Apóstoles se refieren a la *oración,* a la *doctrina,* a la *comunión* y a la *fracción del Pan* (Hch 2,42); San Jerónimo habla de la *oración,* de la *doctrina* y de la *continencia.* Introduce la *continencia* como una característica fundamental del estilo de vida de los

---

9 SAN ATANASIO, *Vita Antonii,* 70, 71, 83.
10 TEODORETO DE CIRO, *Historia Religiosa,* c. 3.
11 SULPICIO SEVERO, *Diálogos,* I, 4.
12 SAN JERÓNIMO, *De viris illustribus,* XI.

monjes por la que se distinguen del resto de los cristianos. Y lo hace sin darse cuenta de que establece una modificación que echa por tierra el paralelismo que está haciendo entre la vida de los monjes de su tiempo y el ideal de vida de la comunidad primitiva de Jerusalén.

San Epifanio[13] y Sozomeno[14] siguen en todo las teorías de Eusebio. También se puede advertir una influencia de Eusebio en un pasaje del Pseudoareopagita en el que identifica *monje* con *Terapeuta*[15].

## 3. La versión alejandrina y la versión jerosolimitana de Casiano

También Casiano depende de Eusebio de Cesarea a la hora de explicar el origen de la vida monástica. Pero ofrece dos versiones diferentes en sus dos obras fundamentales: las *Instituciones de los cenobios* y las *Colaciones.*

### a) *La versión alejandrina*

Casiano pone el origen de la vida monástica en conexión con San Marcos, primer obispo de Alejandría[16]:

«Así pues, por lo que a los principios de la fe se refiere, eran pocos, pero muy dignos los que llevaban el apelativo de monjes. Recibieron su norma de vida del evangelista Marcos, de santa memoria, que fue el primer obispo de Alejandría»[17].

Estos primeros monjes alejandrinos practicaban no sólo la comunidad de bienes al estilo de la comunidad primitiva de Jerusalén, sino que además:

«A estas cosas añadían otras más sublimes todavía. Apartándose a los lugares más solitarios de los suburbios de las ciudades, llevaban

---

13 SAN EPIFANIO, *Panarion,* XXIX, 5, 1-3.

14 SOZOMENO, *Hist. Ecles.,* I, 12, 9-11.

15 PSEUDOAREOPAGITA, *De Hierarchia Ecclesiastica,* VI, 3.

16 VOGÜÉ, A., DE, *Monachisme et Église dans la pensée de Cassien,* p. 216.

17 CASIANO, *De institutis coenobiorum,* II, c. 5.

una vida de tan rara abstinencia que incluso a aquellos que eran extraños a la religión les causaba maravilla. Porque se entregaban con tanto fervor noche y día a la lectura de las divinas Escrituras y a la oración y trabajo manual, que olvidaban sus apetencias físicas hasta el punto de que no se acordaban siquiera de comer.»

Casiano escribe inspirándose, sin duda, en lo que Eusebio dice acerca de los terapeutas de Filón. Lo demuestran estas palabras:

«Por lo demás tenían prácticas mucho más elevadas. Quien las ignore, *a falta de referencia de los indígenas,* podrá conocerlas por la *historia eclesiástica*»[18].

No se puede dudar de que en esas referencias a los *indígenas* y a la *historia eclesiástica* alude a Filón y a Eusebio, respectivamente.

Para Casiano, los *terapeutas* no sólo eran cristianos, como para Eusebio, sino *monjes propiamente dichos,* los cuales se preocuparon explícitamente de transmitir a las sucesivas generaciones la disciplina monástica:

«En aquel tiempo, pues, cuando la perfección de la primitiva Iglesia permanecía aún viva en la memoria de la generación siguiente y el fervor de aquellos pocos no se había enfriado todavía al acrecentarse la multitud, los venerables Padres velaron con piadoso celo por el bien de la posteridad. Y así se reunieron para deliberar sobre la manera cómo debía establecerse el culto cotidiano en los *monasterios,* transmitiendo a sus sucesores un patrimonio de religión y piedad libre de toda disensión y disputa»[19].

Pero, como resulta que los «venerables Padres» no se ponían de acuerdo, vino en su ayuda un ángel del cielo, el cual recitó delante de ellos solamente 12 salmos con algunas oraciones intercaladas, lo cual contradecía a algunos de aquellos «venerables Padres», que pretendían imponer el rezo de 60 salmos. Con este relato, Casiano no hace nada más que confirmar la costumbre de los monjes de los desiertos de Egipto con la aparición de ese ángel en figura de monje[20].

---

[18] *Ibídem.*
[19] *Ibídem.*
[20] *Ibídem.*

Según esta versión alejandrina, los terapeutas de Filón no sólo eran cristianos, como para Eusebio, ni sólo «precursores» de los monjes, como para San Jerónimo, sino que eran monjes en el pleno sentido de la palabra, de cuya sucesión ininterrumpida provienen los monjes de los desiertos de Egipto[21]; sucesión que Casiano tiene mucho interés en poner de relieve como ejemplo a imitar por parte de los monjes, a quienes van dirigidas las *Instituciones de los cenobios,* como se verá más adelante.

b) *La versión jerosolimitana*

Las ideas de Casiano sobre los orígenes de la vida monástica quedan más iluminadas aún con la llamada versión jerosolimitana de sus *Colaciones.* Se trata de una interpretación personal de Casiano sobre el capítulo 15 de los Hechos de los Apóstoles.

Si en la versión alejandrina Casiano, como Eusebio, como Jerónimo y como algunos otros autores, confunde con cristianos y monjes a unos judíos fervorosos que son los terapeutas de Filón, en la versión jerosolimitana confunde el Cristianismo ortodoxo con un Cristianismo heterodoxo del que hace derivar la vida monástica. En el discurso que pone en labios del abad Palamón, Casiano ambienta el origen de la vida monástica en Jerusalén:

«La vida cenobítica tiene su origen en el tiempo de la predicación apostólica. Tal es la que existía en Jerusalén entre la multitud de los fieles, y que nos describen así los Hechos de los Apóstoles: "La muchedumbre de los que habían creído tenía una solo corazón y una sola alma, y ninguno tenía por propia cosa alguna, antes todo lo tenían en común" (Hch 4,32). "Vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos según la necesidad de cada uno" (Hch 2,45). "No había entre ellos indigentes, pues cuantos eran dueños de haciendas o casas las vendían y llevaban el precio de lo vendido, y lo depositaban a los pies de los Apóstoles, y a cada uno se le repartía según su necesidad" (Hch 4,34-35).

Tal era el espectáculo que ofrecía la Iglesia y que hoy día difífilmente nos es dado contemplar, a no ser en un reducido sector, en los monasterios de cenobitas»[22].

---

21 VOGÜÉ, A. DE, *art. cit.,* p. 217.

22 CASIANO, *Collationes,* XVIII, 5.

Según esta versión de Casiano, el monacato propiamente dicho surge en la segunda generación cristiana, inmediatamente después de la muerte de los Apóstoles, cuando la vida cristiana comenzó a entibiarse. A causa de la gran muchedumbre que pedía el ingreso en la Iglesia, los mismos Apóstoles condescendieron con los venidos del paganismo. A éstos, dice Casiano, se les concedió una rebaja en las exigencias morales cristianas. Y aunque estas disposiciones más tolerantes se referían, dice el mismo Casiano, solamente a los cristianos provenientes de la gentilidad, sin embargo, también la comunidad jerosolimitana empezó a deslizarse por la misma pendiente de la comodidad, hasta el punto de que las mismas autoridades cristianas se dejaron contaminar por la avalancha.

Ahora bien, para hacer frente a esta decadencia moral, algunos cristianos se separaron del resto de los cristianos. Es decir, los cristianos fervorosos se apartaron del resto de la multitud de los creyentes y se entregaron, «privada y peculiarmente», a una vida de mayor exigencia cristiana, cumpliendo de nuevo todo lo que los Apóstoles habían vivido en los albores del Cristianismo con toda la comunidad de los creyentes. Estos cristianos fervorosos fueron llamados *monjes,* precisamente porque empezaron a vivir separadamente de la comunidad:

«Pero tras la muerte de los Apóstoles, la muchedumbre de los creyentes comenzó a entibiarse, especialmente aquellos que abrazaban la fe cristiana y procedían de los extranjeros y de tantos pueblos diversos. En atención a su fe, todavía rudimentaria, y a su paganismo inveterado, sólo se les exigía a los gentiles "que se abstuvieran de carnes inmoladas a los ídolos, de sangre y de lo ahogado, y de la fornicación" (Hch 15,29). Esta libertad que se les concedía por condescendencia a la poca solidez de su fe incipiente no dejó de socavar poco a poco la perfección de la Iglesia de Jerusalén. Al crecer de día en día el número de conversos del judaísmo y de la gentilidad, el fervor de la fe primitiva disminuyó.

Mas no fue solamente la multitud de los que se convertían a la fe de Cristo la que se relajó en su antigua austeridad, sino también los jefes de la Iglesia. Algunos, creyendo que les era lícita la concesión hecha a la debilidad de los gentiles, llegaban a la persuasión de que no implicaba detrimento alguno el guardar sus bienes y fortuna, mientras se confesara a la vez la fe en Cristo.

Aquellos, en cambio, en quienes se mantenía viva la llama de los tiempos apostólicos, fieles siempre a la perfección primera, abandonaron

las ciudades y el consorcio de los que creían lícito para sí y para la Iglesia de Dios una vida relajada. Estableciéndose en los alrededores de las ciudades y en lugares apartados, se pusieron a practicar privadamente y por su propia cuenta las instituciones que habían sido establecidas por los Apóstoles para toda la Iglesia.

De esta suerte, merced a estos discípulos que estaban separados del contacto de la gran masa, se formó una observancia particular. Poco a poco, con el correr del tiempo, se estableció como una categoría separada de los demás fieles. Y como se abstenían del matrimonio y de la compañía de sus padres y del estilo de vida que llevaba la gente del mundo, en razón de esta vida solitaria y sin familia, fueron llamados *monjes* o *monazontes*. Más tarde, al constituirse en comunidades, se les denominó *cenobitas,* y sus celdas y moradas, *cenobios*.

Este fue el único género de monjes en los tiempos más antiguos: el primero en el tiempo y también en la gracia. Se conservó muchos años inviolable hasta la época de los abades Pablo y Antonio. Aún vemos hoy día vestigios de esta vida en los fervientes monasterios de cenobitas»[23].

De estos primeros monjes de tipo cenobita nacieron, después, según Casiano, los *anacoretas,* «como flores y frutos de un tallo fecundísimo», siendo San Pablo y San Antonio los primeros que lo abrazaron. Estos «hombres de la soledad» se marchan al desierto deseosos de enfrentarse cara a cara con los demonios, y tienen sus predecesores en los profetas Elías y Eliseo y, sobre todo, en San Juan Bautista[24].

### c) *Acotaciones a las teorías de Casiano*

Para Casiano, los primeros monjes fueron aquellos cristianos «que estaban separados del contacto con la gran masa». A Casiano le faltó un adecuado conocimiento de la historia de la Iglesia. Confunde a los monjes con aquellos cristianos que, por no aceptar las disposiciones del llamado Concilio de los Apóstoles (Hch 15), se fueron separando paulatinamente de la Iglesia hasta convertirse en herejes. Se trata de los *ebionitas* y otras sectas afines que abandonaron los lugares habitados para no contaminarse

---

23 *Ibídem.*

24 CASIANO, *Collationes,* XVIII, 6.

con el resto de los creyentes en Jesús, a los que consideraban relajados y traidores a las costumbres judías.

Casiano los describe como gentes que «se abstenían del matrimonio y de la compañía de sus padres y del estilo de vida que llevaba la gente del mundo; en razón de esta vida solitaria y sin familia fueron llamados monjes o monazontes». Con estas expresiones, Casiano se refiere sin duda a la manera de vivir de los terapeutas de Filón, a quienes, como Eusebio, confunde con monjes cristianos. Pero con ese estilo de vida se describe también a aquellas sectas cristianas que establecieron su morada en la Transjordania, separándose de la Iglesia oficial por haber ésta dispensado de la circuncisión y demás prescripciones mosaicas a los cristianos provenientes de la gentilidad. Se trata, en definitiva, de aquellas sectas cristianas suficientemente atestiguadas por la Historia de la Iglesia que cayeron bajo el influjo de doctrinas dualistas, gnósticas, de influencia persa[25].

Casiano ha intuido, sin embargo, algo muy importante en los orígenes de la vida monástica, a pesar de que lo sitúe en un tiempo que no responde a la realidad histórica. Su intuición consiste en haber considerado el origen de la vida monástica como una *protesta,* como una *contestación* contra la *decadencia de la Iglesia.* O, dicho de otra manera, la vida monástica surgió como un afán de *retorno a los orígenes* de la vida cristiana. La vida monástica nace, pues, como una *renovación espiritual.* O, mejor aún, como una continuidad viviente del estilo cristiano de los orígenes porque aquel fervor primigenio de la comunidad apostólica no se habría apagado nunca, por más que en tiempos de Casiano se advirtiese la presencia de monjes relajados; pero, de hecho, en su tiempo, aún existían quienes conservaban aquel fervor de los orígenes del Cristianismo: «Aún vemos hoy día vestigios de esta vida en los fervientes monasterios de cenobitas»[26].

Es digno de tenerse también en cuenta que la interpretación que Casiano hace del origen de la vida monástica no implica ninguna reforma estructural de la Iglesia, por más que se advierta alguna punzada contra la misma Jerarquía, a la que acusa de haberse dejado arrastrar en esa decadencia general de la vida cristiana: «Mas no fue solamente la multitud de los que se conver-

---

[25] DANIELOU, J., *La théologie du Judéo-Christianisme,* París, 1958.

[26] CASIANO, *Collationes,* XVIII, 5.

tían a la fe de Cristo la que se relajó en su antigua austeridad, sino también los jefes de la Iglesia»[27].

La identificación que establece Casiano entre el monacato de su tiempo y la Iglesia primitiva ofrece algunos aspectos problemáticos, porque, en realidad, se trata de dos cosas de carácter diverso. Por eso, él adopta un doble procedimiento para eliminar esa diversidad e incluso contradicción. Por un lado le atribuye a la comunidad jerosolimitana algunas características absolutamente ajenas a los Hechos de los Apóstoles, como es, por ejemplo, el *ayuno continuo*. Y, por otro, no tiene inconveniente en prescindir del modelo jerosolimitano para adherirse al modelo alejandrino (terapeutas de Filón), que tendría la doble característica de *apostólico* y *monástico* a la vez. Sin embargo, ni en uno ni en otro caso, por más que Casiano emplee un paralelismo que no responde a la realidad histórica, no se puede decir que exista contradicción alguna en relación al dato primario y objetivo, es decir, en relación al testimonio que la Iglesia primitiva da de sí misma en los Hechos. Al contrario, la Historia de la Vida Religiosa demostrará con frecuencia la fecundidad de este hecho, ya que sus reformas a lo largo de los siglos harán volver permanentemente la vista a ese ideal de vida cristiana descrito en los Hechos de los Apóstoles.

Por otra parte, Casiano rompe el clisé que ha fijado comúnmente los orígenes y el desarrollo de la vida monástica. En efecto, ha sido común considerar el *anacoretismo* como la forma originaria de la vida monástica; al anacoretismo le habría seguido el *semianacoretismo,* y a éste el *cenobitismo* o vida común propiamente dicha. En cambio, según Casiano, el cenobitismo habría precedido al anacoretismo. Solamente después de haberse ejercitado en la vida comunitaria, el monje estaba en condición de abrazar la vida solitaria. Sus palabras no pueden ser más explícitas:

«Así pues, a la primera observancia de que hemos hablado (vida cenobítica) nació otro género de vida perfecta. A sus seguidores se les llamó *anacoretas* con razón, esto es *hombres de la soledad.* No contentos con haber alcanzado sobre el diablo una primera victoria estando entre los hombres, descubriendo los lazos ocultos de sus asechanzas,

[27] *Ibídem.*

desean enfrentarse con los demonios, luchando con ellos cara a cara y a pecho descubierto. Se les ve penetrar sin temor alguno en las vastas soledades del yermo»[28].

Casiano permanece fiel a su idea originaria. Si los terapeutas de Filón eran verdaderos monjes y éstos vivían en comunidad, es lógico que considere a los cenobitas como anteriores a los anacoretas. Sin embargo, la prioridad del cenobitismo sobre el anacoretismo, cronológicamente hablando, no está suficientemente demostrada, aunque no falten hoy día autores partidarios de esta opinión[29].

Apoyado en el texto de San Jerónimo, citado anteriormente, si es que lo llegó a conocer, Casiano es el primer autor que reivindica la continuidad ininterrumpida del monacato, desde la misma comunidad apostólica de Jerusalén hasta sus mismos días. Semejante idea no la pudo encontrar Casiano en ninguna tradición monástica egipcia. Por eso, quizá por no estar él demasiado convencido de lo que afirmaba, lo expone con la buena intención de exaltar ante los monjes occidentales la tradición monástica de Egipto que él quiere adaptar a los monasterios de Provenza. Prueba de ello es el hecho de que no ha tenido reparos en manipular, a su manera, la famosa *leyenda del ángel.* Las vidas griegas de San Pacomio cuentan cómo un ángel le reveló al fundador del cenobitismo egipcio la *Regla de la Comunidad.* Esta Regla, dictada por un ángel, imponía el rezo de 12 salmos en los oficios nocturnos. Pero Casiano, como hemos visto anteriormente, le atribuye esa disposición litúrgica a un ángel cantor que se presentó de improviso en medio de la asamblea litúrgica de aquellos monjes que él conecta con la comunidad primitiva de Jerusalén. Es decir, se trata de la leyenda pacomiana; pero Casiano pone en lugar de Pacomio a los monjes de la era apostólica, que no eran otros que los terapeutas de Filón.

Según las fuentes monásticas, Pacomio es el fundador del cenobitismo. Antes de Pacomino no existía la vida comunitaria.

---

28 CASIANO, *Collationes,* XVIII, 6.

29 MOLLE, M. VAN, *Essai de Classement chronologique des premières règles de vie commune en chrétienté,* en «Vie Spirituelle Supplément», 21 (1968), 108-127. IDEM, *Confrontation entre les règles et la littérature pachômienne postérieure,* en «l.c.», 21 (1968), 394-424. IDEM, *Vie commune et obéissance d'après les institutions premières de Pachôme et Basile,* en «l.c.», 23 (1970), 196-225.

Casiano no podía ignorar estos textos pacomianos, pero, como dice el Padre De Vogüé, este origen le parecía a Casiano demasiado reciente y demasiado oscuro para avalar la tradición monástica que él quería recomendar a los monjes de Provenza. Y así no ha dudado en transferir a la era apostólica un rasgo de la leyenda pacomiana del ángel[30].

Esto significa que Casiano ha «compuesto» su propio género literario, su propia *historia* de los orígenes de la vida monástica. El *historiador,* como dice el Padre De Vogüé, no verá en este relato nada más que una fábula inventada por Casiano, pero el *teólogo,* y también el historiador que no se fije solamente en la materialidad de unos datos inexactos e incluso falsos, sabrá descubrir algo mucho más profundo; ese sentido profundo que, sin duda, Casiano quiere transmitir en su fábula y en su olvido de unos datos que ciertamente conocía.

El sentido profundo era que los monjes viven como los cristianos de la Iglesia primitiva, como los Apóstoles, idea que no ha sido inventada por Casiano, pero su originalidad consiste en haber proyectado sobre la historia misma esta idea: La vida monástica, nacida en los primeros días de la Iglesia, prolonga a través de los siglos la misma vida apostólica. Para permanecer en esta continuidad es preciso ponerse a la escucha de los ancianos, de la tradición viva de la Iglesia[31]. Ahí es donde ahonda sus raíces la grandeza monástica de Egipto. Si Egipto es la tierra de promisión del monacato, se debe a que sus monjes supieron conectar profundamente con la tradición monástica de los orígenes, con sus predecesores, aunque después no sea verdad que estos predecesores se remonten hasta la misma era apostólica[32].

En Egipto, el monacato presentaba el aspecto de una Iglesia, provista de una doctrina y de una disciplina en perfecta concordancia, conducida por una jerarquía que se acepta y se respeta. Esta unificación de doctrina y de observancias ha sido puesta de relieve por Casiano en las *Instituciones de los cenobios:*

«En todo Egipto y la Tebaida, en donde los monasterios se fundan no según el parecer de cada uno que renuncia al mundo, sino con arreglo a las tradiciones de los antiguos y reglas que les han legado... A nadie le

---

30 VOGÜÉ, A. DE, *art. cit.*, p. 218.
31 VOGÜÉ, A. DE, *art. cit.*, p. 219.

es lícito gobernar una comunidad ni gobernarse a sí mismo sino después de renunciar a todos los bienes que posee, y haberse persuadido de que no es señor de sí mismo ni tiene poder alguno sobre su persona... Debe obedecer de tal manera que, según la sentencia del Señor, ha de volver a la antigua infancia (Mt 18,3)... Y es que a veces ocurre que, sin haber practicado una sola regla emanada de los superiores, osamos gobernar los monasterios y constituirnos abades antes de haber sido discípulos. Mandamos lo que se nos antoja, sencillamente, mostrándonos más solícitos de que se guarden nuestras innovaciones de que se practique la antigua observancia aprobada por nuestros ancianos»[33].

Por eso, para Casiano, los monjes egipcios han recibido de la Providencia la misión de empalmar directamente con la vida perfecta de los orígenes cristianos. Vida perfecta que Casiano se empeña ahora en adaptar a los monasterios de Occidente.

## 4. La literatura monástica medieval

Los autores medievales dan un paso más en el retorno a los orígenes de la vida monástica. Si Casiano situaba estos orígenes en la comunidad primitiva de Jerusalén, los autores medievales los remontaron a la comunidad de Jesús con los Doce. Según San Bernardo, San Pedro hizo la profesión religiosa en nombre de los Doce cuando pronunció aquellas palabras: *He aquí que lo hemos dejado todo y te hemos seguido* (Mt 14,27)[34]; pero como resulta que en la vida monástica hay que hacer un tiempo de *noviciado* antes de profesar, Pedro de las Celdas veía en el grupo, no sólo de los Doce, sino también en aquellos discípulos a quienes el Señor envió a predicar, el primer noviciado al que Jesús enseñó la *disciplina claustral*[35]. Y, en línea con lo enseñado por Casiano, la comunidad primitiva de Jerusalén es identificada con un monasterio. Lo que en los Hechos se describe como ideal de vida cristiana, es exactamente lo que se ha de practicar en los

---

33 CASIANO, *De institutis coenobiorum,* II, 3.

34 SAN BERNARDO, *Sermo, 37,3:* PL, 183, 613: «...sed de eorum potius professione, quam pro omnibus Petrus loquitur: "Ecce nos reliquimus omnia..."».

35 PEDRO DE LAS CELDAS, *De disciplina claustrali,* 2: «Quid dicam de monachis istis, videlicet Apostolis?».

monasterios. Así lo afirma el autor anónimo de la *Crónica del monasterio de Petershausen:*

«Todo lo que se descubre en las Reglas de los Padres, todo lo que se practica en las costumbres de los monasterios, todo este conjunto de prácticas está de manifiesto, más claro que la luz del sol, en los Hechos de los Apóstoles»[36].

Los autores medievales, apoyándose en Casiano, han modelado la vida monástica casi hasta nuestros mismos días. El orientó los ojos de los monjes y los de todos los que han ido aspirando al ideal monástico o religioso en general hacia el gran modelo de la comunidad primitiva. Cuando Conrado de Claraval hizo la recopilación cisterciense conocida como el *Gran Exordio,* le antepuso un prólogo histórico sobre la vida monástica concebido casi literalmente sobre el modelo de Casiano[37]. Otro tanto había hecho anteriormente el polemista que defendía a los monjes contra los canónigos regulares:

«Nuestra Orden, que fue la primera en la Iglesia, es más, con la que empezó la Iglesia... Cuyos fundadores fueron los Apóstoles...»[38].

Los monjes identificaban la *vida monástica* con la *vida apostólica.* Con ello intentaban, como Casiano, reafirmar la continuidad ininterrumpida entre la vida perfecta prescrita por los Apóstoles a la comunidad de Jerusalén y la practicada por ellos en sus monasterios[39].

Puestos estos principios, resultaba casi inevitable que a lo largo de la Edad Media se diese el paso a otra idea que ha tenido gran resonancia hasta nuestros mismos días, consistente en considerar el monacato o, más en general, la Vida Religiosa como el único modelo auténtico de perfección cristiana. Hasta el punto de que no faltaron autores, como Gilberto Crispín (muerto en 1119), que llegaron a afirmar:

---

36 VICAIRE, M. H., *L'imitation des Apôtres,* p. 37.

37 CONRADO DE CLARAVAL, *Exordium Magnum,* en *Bibl. Patr. Cist.,* t. I, página 13 y ss, Bonnefontaine, 1660.

38 Citado por VICAIRE, M. H., *op. cit.,* p. 28.

39 VICAIRE, M. H., *op. cit.,* pp. 27-28.

«Nadie se puede salvar si no se conforma en la medida de lo posible con la vida del monje... Por lo mismo, cuando alguien se aparta de él, se aleja del camino de la salvación y se acerca a la perdición»[40].

La vida monástica se convirtió en el primer analogado de la perfección cristiana, dando lugar a un elitismo que el capítulo V de la Constitución del Vaticano II, *Lumen Gentium,* ha eliminado definitivamente.

## 5. Wyclif y Hus

Frente a esa conexión tan directa en que la literatura medieval colocaba la vida monástica con el Evangelio y los Hechos de los Apóstoles, se levantaron algunos autores negándole cualquier fundamentación evangélica o apostólica. Ya en la antigüedad, Joviniano le negaba cualquier valor religioso y evangélico a la virginidad. Contra él escribió San Jerónimo[41].

El primero propiamente dicho en atacar, no sólo los abusos, sino la realidad eclesial misma del monacato y de la Vida Religiosa en general, fue Wyclif (muerto en 1384). En su polémica contra las instituciones eclesiales abundan las críticas a la fundamentación bíblico-teológica tradicional del estado religioso. Wyclif fue el primero que planteó una crítica radical contra la Vida Religiosa a nivel de principios.

El Concilio de Constanza, en la sesión VIII, celebrada el día 4 de mayo de 1415, entre otros errores de Wyclif, condena los siguientes:

«Si uno entra en una religión privada cualquiera, tanto de los que poseen como de los mendicantes, se vuelve más inepto e inhábil para la observancia de los mandamientos de Dios»[42].

«Los santos, que instituyeron religiones privadas, pecaron instituyéndolas así»[43].

---

[40] GILBERTO CRISPÍN, *Carta sobre la vida monástica,* editada por J. LECLERCQ, *Analecta Monastica,* II, SA, 31 (1953), p. 121.

[41] SAN JERÓNIMO, *Contra Iovinianum,* PL, 23, 229.

[42] DENZINGER, 601.

[43] DENZINGER, 602.

«Los religiosos que viven en las religiones privadas no son de religión cristiana»[44].

«Pecan los que fundan claustros, y los que entran en ellos son hombres diabólicos»[45].

Para condenar a las Ordenes monásticas y mendicantes, Wyclif parte de la humildad de Cristo, a quien hay que seguir e imitar. Y a esto se oponen radicalmente la riqueza y el poder de los monjes y de los mismos mendicantes. Ahora bien, de un abuso, *si lo había, Wyclif se eleva a un principio dogmático, afirmando* que la Vida Religiosa es una invención diabólica, opuesta a la esencia más elemental del Evangelio. Para Wyclif no puede haber más que una *secta,* el *seguimiento* de Cristo en la Iglesia. Por tanto, quienes fundan otras *sectas,* es decir, otros *seguimientos,* no de Cristo, sino de Benito, de Francisco o de Domingo, caen en la *herejía* porque dividen la Iglesia.

Wyclif afirma la distinción entre *preceptos* y *consejos* en el Evangelio, pero ambos son obligantes igualmente para todos los cristianos. El no admitía la posibilidad de que alguna autoridad humana pudiera dispensar los votos válidamente hechos; pero se refería no a los votos religiosos que por ser algo meramente humano, según lo expuesto anteriormente, no son válidos, sino a los demás votos en general.

El Concilio de Constanza condenó también algunos errores de Juan Hus, el cual fue condenado a ser quemado en la hoguera en la misma ciudad de Constanza en el año 1415. Pero Hus, tanto en este punto de la vida monástica como en muchas otras cosas, es muy deudor de Wyclif. Entre los errores de Hus condenados por el Concilio de Constanza figura uno en el que se afirma que es irraccional la condena de los 45 errores de Wyclif. De lo cual se desprende que él aceptaba en bloque las doctrinas wyclefitas relativas a la vida monástica. Pero, de una manera más directa, entre las preguntas que había que hacer a los wyclefitas y husitas que abandonaban sus errores, figuraba ésta:

«Así mismo, si cree que las religiones aprobadas por la Iglesia fueron debida y razonablemente introducidas por los santos Padres»[46].

---

44 DENZINGER, 603.
45 DENZINGER, 611.
46 DENZINGER, 680.

Hus no fue tan radical como Wyclif en la crítica fundamental de la vida monástica; no la considera exclusivamente como una institución humana contraria al Evangelio, porque en algunas ocasiones llegó a relacionar el ideal monástico con la vida de María. Exalta incluso el ascetismo y la virginidad como realidades muy cercanas a Cristo, aunque no se refiere al ascetismo y a la virginidad de la institución monástica, sino en general.

## 6. La crítica de Lutero contra los votos monásticos

Dentro de aquel contexto general de decadencia eclesial que desde hacía siglos atenazaba a la Iglesia, Lutero se percató de la difícil situación en que se encontraban muchos monjes y monjas que, por motivaciones enteramente ajenas a una verdadera vocación religiosa, se habían visto obligados a entrar en un convento. El quiso encontrar una solución válida desde el Evangelio, no como estaban haciendo sus correligionarios Carlostadio y Melanchton, que incitaban, sin más, a salirse de los conventos y monasterios a monjes y frailes.

Lutero se veía atado por el versículo 12 del salmo 76, que dice: «Haz votos y cúmplelos». Había que buscar una solución teológicamente válida para el abandono de los votos hechos por tantos hombres y mujeres que los llevaban como una carga insoportable. Después de analizar la cuestión, llegó a la conclusión de que los votos religiosos o monásticos no eran votos verdaderos porque no eran libres.

En realidad, Lutero no se opone a los votos monásticos hasta el año 1520, puesto que todavía en el año 1519, en un sermón sobre el Bautismo, recomienda la vida monástica como un estilo de vida cristiana que se arraiga en la misma consagración bautismal, aunque no habla nunca de la profesión como un segundo bautismo, tal como era habitual por entonces. Aún sigue hablando de los votos monásticos, sin condenarlos, en varias obras del año 1520: *A la nobleza de la nación alemana, La libertad del cristiano* y *De la cautividad babilónica de la Iglesia.* En estas obras recomienda ya que no se hagan los votos monásticos, pero no niega aún la validez fundamental de los mismos.

En el año 1521, mientras se hallaba en el retiro de Wartburg,

escribe dos obras sobre los votos monásticos. La primera la titula *Temas sobre los votos (Themata de votis)* y la escribió en septiembre. Se centra en la fe y en la ley, tomando como punto de partida el versículo 23 del capítulo 14 de la Carta a los Romanos, donde San Pablo habla de que «todo lo que no se basa en la fe es pecado». Los votos deben vivirse con entera libertad de conciencia, sin constricción de ninguna clase. Si es así, los votos monásticos tienen sentido tanto si se profesan temporal como perpetuamente.

Para comprender el pensamiento de Lutero, es preciso partir de su presupuesto clave en toda la reforma llevada a cabo por él en la Iglesia, a saber, que los votos no pueden ser considerados en el sentido de una justificación por las obras ni de una autojustificación del hombre, porque todo eso iría en contra del principio primero de que todo lo que no procede de la fe es pecado (Rom 14,23).

Apenas dos meses después, concretamente en el mes de noviembre, escribió Lutero su *Juicio sobre los votos monásticos (De votis monasticis iudicium),* obra en la que ataca ya directamente los votos religiosos. ¿Por qué ha cambiado Lutero, apenas en dos meses, tan radicalmente de opinión? El mismo Lutero dice que esta obra le ha sido «arrancada» por la presión y la urgencia de los acontecimientos. En efecto, fue la predicación de Carlostadio y de Melanchton, con los que no estaba de acuerdo, sobre todo con el primero, lo que le obliga a escribir en once días esta obra.

Carlostadio y Melanchton, interpretando torcidamente los versículos 1-3 del capítulo 4 de la primera carta de San Pablo a Timoteo, estaban incitando a los monjes a abandonar su vocación. El pasaje de San Pablo dice: «El espíritu dice claramente que en los últimos tiempos algunos apostatarán de la fe, entregándose a espíritus engañosos y a doctrinas diabólicas, por la hipocresía de embaucadores que tienen marcada a fuego su propia conciencia; éstos prohíben el matrimonio...» (1 Tim 4,1-3).

Lutero pensaba que los ataques contra los votos monásticos llevados a cabo por Carlostadio y Melanchton eran demasiado superficiales, ya que atacaban más el estado de cosas vigente caracterizado por la decadencia moral que a la motivación teológica fundamental. Lutero quiere justificar teológicamente el hecho de que los monjes y monjas hicieran caso omiso de sus votos, por

obrar conforme al Evangelio. El resultado de esa preocupación, y también de esas prisas, fue el *Juicio sobre los votos monásticos.*

La Sagrada Escritura habla claramente de la posibilidad de hacer votos y de que hay que cumplirlos (Salmo 76,12). El problema está en saber qué votos son verdaderamente tales. Los que no lo sean deberán abandonarse como perjudiciales, puesto que sería un engaño y, en definitiva, algo antievangélico para quien no pueda cumplirlos.

Pues bien, para Lutero, los votos monásticos no son verdaderos votos. No sólo no son evangélicos, sino reprobables, porque van contra la Palabra (cap. I), contra la fe (cap. II), contra la libertad cristiana (cap. III), contra los mandamientos (cap. IV) y contra la razón misma (cap. V).

La crítica radical de Lutero contra el estado monástico se enraiza en la doctrina de Wyclif. Los votos establecerían dos categorías de cristianos, dando lugar a un «cisma» dentro del pueblo de Dios. El sacramento del Bautismo queda capitidisminuido al considerar la profesión religiosa como un *segundo bautismo.* Los religiosos usurpan, por lo menos, algunas partes del Evangelio, y éste es patrimonio de todos los cristianos. Al insistir en los votos monásticos como camino de perfección, se cae en el error de la justificación por las propias obras, siendo así que la justificación solamente puede venir por la fe en Cristo. Los votos vuelven a situar al cristiano bajo el imperio y la esclavitud de la ley de la que lo liberó Cristo definitivamente.

En su crítica contra los votos monásticos, a Lutero le preocupan fundamentalmente dos cosas: que el Evangelio es patrimonio de todos los cristianos, nadie puede, por tanto, apropiarse en exclusiva ningún pasaje del mismo por mínimo que sea, y que todos los fieles participan del sacerdocio de Cristo. Por eso, Lutero, en contra de la conducta predicada por Carlostadio y por Melanchton, no quiere la desbandada de los monjes y de las monjas, sino que quiere que cada uno de ellos adopte la decisión de sustraerse a ese estado de esclavitud, después de una madura reflexión. Sus palabras no pueden ser más claras al respecto:

«A todos aquellos que quieran seguir este consejo y abandonar la vida monástica para volver a la libertad, les ruego, en nombre de Cristo, que sobre todo examinen su conciencia, a fin de que no den ese paso

atraídos por la novedad del asunto o por el desprecio y odio a los hombres»[47].

A pesar de su frontal oposición a los votos monásticos, Lutero valora positivamente la vida en virginidad, porque se trata de una realidad suficientemente afirmada en la Sagrada Escritura. Pero siempre y cuando esta realidad evangélica sea liberada de la esclavitud de la institucionalización de los votos monásticos. Lutero afirma tajantemente que no condena el contenido de los votos, sino el que se conviertan en una nueva esclavitud:

> «No condenamos la materia de los votos, sino el que se enseñen haciendo de ellos un precepto y una necesidad»[48].

Por eso, no hay que extrañarse de que en esa misma obra, *Juicio sobre los votos monásticos,* se encuentren muy bellas expresiones en torno a la virginidad. Y que incluso admita la posibilidad de los votos monásticos, pero solamente si son temporales, no perpetuos:

> «La pobreza, la obediencia, la virginidad pueden ser observados perpetuamente, pero no puede ser (de esta forma) objeto de un voto, de una enseñanza o de una exigencia»[49].

Y más concretamente:

> «Te hago voto de guardar libremente hasta la muerte obediencia, pobreza y virginidad, según toda la Regla de San Agustín, de tal manera que pueda cambiar cuando vea bueno hacerlo»[50].

Por lo mismo, cuando Lutero se encuentra con hechos concretos, como el que muchos santos admirados por él han hecho votos monásticos perpetuos, apela a que tales votos lo fueron solamente en apariencia:

---

[47] LUTERO, *De votis monasticis iudicium,* pp. 668-669.
[48] LUTERO, *op. cit.,* p. 816.
[49] LUTERO, *op. cit.,* p. 616.
[50] LUTERO, *op. cit.,* p. 614.

«San Bernardo y otros han observado la virginidad, la obediencia y la pobreza bajo voto, sin duda; pero en realidad sin los votos»[51].

Es decir, los santos han vivido con tal radical libertad evangélica como si no hubiesen hecho votos propiamente dichos, a pesar de que el marco eclesial en que ellos vivieron era realmente condenable. Su libertad evangélica fue capaz de hacerles superar los obstáculos y las barreras de ese marco institucional aberrante de los votos.

La motivación última de la crítica negativa de Lutero contra la vida monástica radica en que los votos resumen en sí mismos la justificación por las llamadas «obras buenas» que Lutero rechaza de plano, porque esto contradecía radicalmente el descubrimiento luterano de la justificación del pecador por la sola fe. Lutero fue lógico en sus principios fundamentales y no tuvo más remedio que negar el valor religioso de los votos monásticos[52].

Lutero admite la realidad evangélica que encierran los votos, siempre y cuando su institucionalización no coarte la fundamental libertad del cristiano. Por ello niega la posibilidad de unos votos perpetuos, pero admite los votos temporales. Y, sobre todo, tiene palabras bellísimas sobre la vida en virginidad:

«También nosotros reconocemos que la virginidad es una cosa muy grande entre las virtudes. Pero, a la vez, decimos que si una virgen ante Dios se cree superior, incluso simplemente igual a los demás, es una virgen de Satán»[53].

«Bueno es el matrimonio, mejor la virginidad, pero lo mejor de todo es la libertad de la fe; el matrimonio no es necesario; la virginidad no es necesaria, pero sí es necesaria la libertad»[54].

Si se consideran desapasionadamente, las afirmaciones de Lutero encierran profundas intuiciones para una auténtica teología de la Vida Religiosa. Sus críticas, que desde muchos puntos de vista respondían a la realidad de la teología y de la praxis de la Vida Religiosa de aquel tiempo, podían haber sido muy provechosas de no haberse colocado en uno de los extremos del pén-

---

51 LUTERO, *op. cit.*, p. 617.
52 ALVAREZ GÓMEZ, J., *La Vida Religiosa en las Iglesias protestantes*, p. 232.
53 LUTERO, *op. cit.*, p. 653.
54 LUTERO, *op. cit.*, p. 331.

dulo. Nadie fue capaz de guardar la mesura debida en aquel contexto de polémica. También los católicos se situaron, con demasiada frecuencia, en el extremo contrario[55]. Por eso, en la actualidad, superadas las posiciones extremistas de la polémica del siglo XVI y reinterpretadas adecuadamente las posiciones de Lutero, la Vida Religiosa ha vuelto a surgir con fuerza en las Iglesias de filiación luterana[56].

## 7. El modernismo

El modernismo define la esencia del Cristianismo como una religiosidad de la libertad filial y del amor, muy lejana de cualquier especie de ascetismo ritual y legalista.

Ahora bien, como el ascetismo no sólo tiene un papel preponderante, sino que es algo consustancial con el monacato, ya que, en definitiva, éste no es más que una forma concreta de ascetismo bien organizado, los modernistas concluyeron que el monacato no podía estar enraizado en el Evangelio.

Y como el modernismo coincidió cronológicamente con la polémica entre Weingarten y los católicos en torno a los orígenes de las diferentes formas de monacato —polémica ya analizada en el capítulo anterior—, dedujeron que el monacato cristiano podría provenir, no del Evangelio, sino de alguna de las religiones caracterizadas por un marcado rigorismo ascético que tanto abundaron en la cuenca del Mediterráneo después del siglo primero antes de Cristo hasta el cuarto después de Cristo[57].

---

55 AVAREZ GÓMEZ, *art. cit.*, p. 235.

56 BIOT, F., *Comunidades protestantes,* p. 25.

57 GOBILLOT, PH., *Les origines du monachisme chrétien,* p. 231.

# 3. Orígenes bíblicos del monacato

## Bibliografía

TURBESSI, G., *Prefigurazioni bibliche e fondamenti evangelici della vita religiosa,* en *Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa e nel mondo,* Turín, 1970, pp. 128-228. TILLARD, J. M. R., *Le fondament biblique de la vie religieuse,* NRT (1969), 916-995. VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento,* 2 tomos, Salamanca, 1972. DANIELOU, J., *La théologie du Judéo-Christianisme,* París, 1957. Id., *Le Judaïsme palestinien aux temps de Jésus,* 2 tomos, París, 1935. PEDERSEN, J., *Israel, its Life and Culture, 3-4,* Londres-Copenhagen, 1947. DE VAUX, R., *Histoire ancienne d'Israël,* París, 1971. WEISMAN, Z., *The Biblical Nazirite, its Types and Roots,* «Tarbiz», 36 (1967), 207-220. GONZÁLEZ NÚÑEZ, A., *Profetismo y sacerdocio. Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel,* Madrid, 1969. HENGEL, M., *Judentum und Hellenismus,* Tubinga, 1969. JEREMIAS, J., *Jerusalén en tiempos de Jesús,* Madrid, 1977. GONZÁLEZ LAMADRID, A., *Los descubrimientos del Mar Muerto,* Madrid, 1971. SCHUERER, E., *La historia del pueblo judío en tiempos de Jesús,* volumen II: *Instituciones políticas y religiosas,* Madrid, 1985. DELCOR, M., y GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Introducción a la literatura esenia de Qumran,* Madrid, 1982. VERMES, G., *Los manuscritos del Mar Muerto. Qumran a distancia,* Barcelona, 1981. PLOEG, J., VAN DER, *Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien,* «OChr. A», 153 (1958), 321-339. CHARLESWORT, J. H., *Saint Paul et Qumran,* «Rèvue Biblique», 76 (1969), 224-226. FILON, *De vita contemplativa.* Introducción y notas de F. DUMAS y trad. de P. MIQUEL, París, 1963. DUMAS, F., *La «solitude» des Thérapeutes et les antécédents égytiens du monachisme chrétien,* «Philon d'Alexandrie» (1967), 347-358. GUI-

LLAUMONT, A., *Philon et les origines du monachisme,* «Philon d'Alexandrie» (1967), 361-373. AERTS, Th., *Suivre Jésus. Évolution d'un thème biblique dans les Évangiles synoptiques,* «Eph. Theol. Lov.» (1956), 476-512. SCHULZ, A., *Suivre et imiter le Christ d'après le Nouveau Testament,* París, 1966. BOUMAN, G., *El seguimiento en la Biblia,* Estella, 1971. SCHURMANN, H., *Le groupe des disciples de Jésus, signe pour Israel et prototype de la vie selon les conseils,* «Christus», 50 (1966), 184-209. RENGSTORF, K. H., *Manzano, mazetes,* en *Grande Lessico del Nuovo Testamento,* vol. VI, 1053-1238. KITTEL, G., *Akolouzoo,* en *Grande Lessico del Nuovo Testamento,* vol. I, 1053-1238. PAUL, A., *El mundo judío en tiempos de Jesús,* Madrid, 1982. THEISSEN, G., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo,* Madrid, 1985. Id., *Sociología del movimiento de Jesús,* Santander, 1979. ZIMMERMANN, H., *Christus nachfolgen,* «Theologie und Glaube», 53 (1963), 241-255.

El origen del monacato en cada religión hay que buscarlo en lo que constituye la especificidad de la misma. Es decir, habrá que buscar en la entraña misma de cada religión las raíces de lo que, con el correr del tiempo adquiere una manifestación institucional de aquello que se califica como monacato. Hay que dar por supuesto que si en una religión cualquiera no hay una raíz última de donde se derive el monacato, en modo alguno podrá ser importada de otra religión. Sería algo artificial, advenedizo, que no podría tener ni un profundo arraigo ni una prolongada supervivencia. Otra cosa es que esa raíz originaria que dimana de la entraña misma de una religión, pueda asumir ciertas formas y ciertas estructuras organizativas provenientes de formas monásticas de otras religiones. Pero incluso en estos casos muy pronto se harían sustancia propia de la religión que las asume, hasta el punto de que vengan e identificarse con su propia forma de monacato.

Por tanto, al monacato cristiano habrá que buscarle sus propias raíces dentro de lo que es el Cristianismo, y no al margen del mismo por más parecido que pueda tener con otras formas monásticas propias de otras religiones anteriores, contemporáneas o posteriores.

## 1. En el Antiguo Testamento

El Cristianismo no parte de cero sino que tiene una historia previa. Existen unas raíces de las que no puede prescindir. El Cristianismo nació judío. El Cristianismo es la culminación de una larga historia de salvación. Por lo mismo, al tratar de trazar la historia de cualquier forma o institución religiosa existente en el Cristianismo, ya sea en sus orígenes mismos, ya sea en su posterior evolución, habrá que preguntarse necesariamente por su posible enraizamiento en el Antiguo Testamento.

Así pues, ¿existirá en el Antiguo Testamento algo que pueda ser raíz de lo que en la Iglesia actual se llama monacato o, más genéricamente, Vida Religiosa? Sin duda que en la historia del pueblo de Israel existen manifestaciones de vida y formas de religiosidad que, aunque no sea nada más que materialmente, alguna semejanza tienen con el monacato cristiano. Una breve incursión en los intrincados campos veterotestamentarios es estrictamente necesaria para averiguar, desde una perspectiva meramente histórica, lo que pudiera ser considerado como un precedente del monacato cristiano. No se trata de usurpar el cometido propio del exégeta, sino de hacer una aproximación histórica.

En el Judaísmo, como en todas las religiones, hay una serie de prescripciones que obligan a todos sus fieles, pero de las que algunos hacen verdadera profesión asumiéndolas en todo su radicalismo, como pueden ser la abstinencia de determinados alimentos o ayunos prescritos en tiempos concretos (cfr. Lev 16,29; Num. 29,7). En el Judaísmo oficial u ortodoxo existían también algunas instituciones típicamente ascéticas que no pueden ser calificadas de monásticas porque les faltan algunos elementos determinantes, pero que sí pueden ser consideradas como un acusado precedente de lo que será el monacato cristiano. No nos referimos a la continencia y a la prohibición de bebidas alcohólicas que la Ley impone a los sacerdotes mientras dura su turno en las funciones cultuales, sino a instituciones permanentes al margen del sacerdocio oficial, aunque cabía la posibilidad de que algún sacerdote estuviese incluido en ellas.

### 1.1. *Los nazareos*

Esta institución es anterior a Moisés. Los nazareos constituyen un grupo o comunidad religiosa propiamente dicha. Llevan vida independiente, aunque están obligados a ciertas prescripciones bien detalladas. Podría definirse al *nazareo* como un *separado,* un *segregado,* un *consagrado* a Yahweh mediante un *voto* que le obliga a un especial modo de vida consistente fundamentalmente en abstenerse de toda bebida inebriante, de toda impureza legal, y a no cortarse jamás el cabello. Como dice el P. Volz son gente que se ha decidido por Yahweh[1]. Los nazareos son carismáticos. Su testimonio consiste en visibilizar ante el pueblo de Israel la consagración exclusiva a Yahweh frente a todos los demás dioses circunvecinos. Originariamente era un estilo de vida que se abrazaba a perpetuidad (1 Sam 1,11; 22,27); pero posteriormente, sobre todo a partir de la época de los Reyes, se advierte también la presencia de un nazareato temporal que queda institucionalizado y bien definido en la legislación sacerdotal (Lev 10,8-11; 21,11. Num. 6,1-21). En Num. 6,1-21, se prescriben todos los pormenores que integran esta institución ascética. Es algo que brota de la fe del pueblo de Dios y que tiene estas connotaciones: Consagración radical a Dios; abstención de bebidas alcohólicas; evitar cualquier contacto con cadáveres y dejarse crecer los cabellos. Son aspectos que, a primera vista pueden parecer meramente folclóricos, pero que, en el contexto bíblico, por ejemplo, la abstención del vino y demás bebidas alcohólicas, significaba el rechazo de la vida sedentaria y lujosa que estaba apartando a Israel del culto de Yahweh; los cabellos largos era símbolo de la integridad de la persona consagrada a Yahweh en cuerpo y alma; y el rechazo del contacto con los cadáveres equivalía a una confesión explícita del Dios *vivo* y *santo* de Israel.

Los nazareos tienen un gran parecido con los primeros monjes cristianos que se caracterizaban por una vida individual, solitaria, hasta cierto punto extravagante; pero todo en ellos era expresión de un sentirse tocados por Dios, y fruto de una donación de gracia. También los primeros monjes cristianos serán en la Iglesia del siglo IV, cuando los cristianos en general empezaban

---

[1] VOLZ, P., *Biblischen Altertümer,* p. 209, Berlín, 1925.

a instalarse cómodamente en aquel mundo acogedor del Imperio Romano que había dejado de perseguirlos, una protesta viviente, un testimonio que refleja toda la *dureza* de una conciencia que se sabe consagrada en exclusividad a Dios y que no se puede compartir con el mundo, por más que éste se diga oficialmente consagrado a Dios o esté pública y oficialmente consagrado por el bautismo[2].

## 1.2. *Las comunidades proféticas*

No pueden ser equiparadas ciertamente a verdaderas comunidades monásticas porque no tienen los elementos prototípicos de éstas, como puede ser la separación del mundo, el celibato y una Regla común, por más que Augrain haya podido afirmar que «todas las características de las comunidades proféticas del antiguo Israel tienen ya un sabor y un aspecto completamente monásticos»[3].

La existencia de estas comunidades proféticas está atestiguada en tiempos de Samuel (1 Sam 10,5-6.10-13; 19,20-24), alcanzan su máximo esplendor en tiempos de Elías (1 Re 18,4.13.19-20; 20,35) y perduran hasta los tiempos del profeta Amós (Am 7,14), para desaparecer después del destierro (Zac 7,3; Neh 6,10-14).

Lo más característico de este movimiento espiritual del Pueblo de Israel, es que se forman comunidades independientes e itinerantes. Generalmente, giran en torno a un profeta que es considerado como el «Padre». Viven pobremente de su propio trabajo o de la caridad pública (2 Re 4,8.38-44; 6,1-7). Puede haber dentro de estas comunidades algunos con el carisma del celibato, pero no es obligatoria la continencia (2 Re 4,1).

Aunque una de sus principales características es el nomadismo colectivo, también aparecen de vez en cuando vinculadas estas comunidades a un santuario como el de *Nayot* junto a Rama (1 Sam 19,18-24), el de *Betel* (1 Sam 10,3-6), el de *Jericó* (2 Re 2,3), el del *Monte Carmelo* (2 Re 2,25). Con David que era también un iniciado en las comunidades proféticas (1 Sam 19,18-24) se establecieron en Jerusalén, dando lugar a una especie de

---

[2] VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento,* pp. 94-95.

[3] AUGRAIN, CH., *Témoins de l'Esprit,* París, 1967, p. 2.

confraternidades con finalidad profético-cultual, de modo que en torno al siglo X a. de C. los llamados «hijos de los profetas» se convierten en un cuerpo de *levitas-profetas* de Jerusalén. Posteriormente fueron víctimas de una profunda decadencia en la que se mezclaron algunos tintes de idolatría (1 Re 18,19-24; 22,6-12.2 Re 10,18-27). Los pocos que permanecieron fieles fueron martirizados (1 Re 18,4.13; 19,2; 22,13-28).

La espiritualidad e incluso el movimiento sobrevivieron en la figura de Elías, aunque con algunas modificaciones en su sentido originario por la vocación especial de este profeta que fue más bien un solitario. Reemprenderán estas comunidades proféticas un nuevo horizonte en torno a la figura de Eliseo, discípulo de Elías (2 Re 2,1-18; 41.38; 6,1-6). La institución decayó, llegando a ser duramente criticada por los profetas (Miq 3,5.11; Neh 6,10-14), hasta que se extinguieron.

Estas comunidades de profetas encierran algunas similitudes con lo que serán las comunidades monásticas cristianas. Empezando por los estratos sociales en que fueron inicialmente reclutados sus adeptos, se advierte una notable coincidencia en que tantos estos «hijos de los profetas» como los primeros monjes de los desiertos egipcios, provenían de las capas inferiores de la sociedad, aunque siempre hubo excepciones. Coinciden también en la dimensión profética que los anima. El deseo de hacer realidad la consagración radical a Dios en tanto que colectividad, en neta oposición a las desviaciones de las comunidades de Israel o de las comunidades cristianas, unas y otras demasiado apartadas del recuerdo exigente de Dios. De hecho, las comunidades proféticas, lo mismo que después los monasterios y los conventos cristianos, serán los protagonistas principales de la religiosidad en medio del pueblo.

Las comunidades proféticas del Antiguo Testamento han recibido una gran clarificación con los escritos de Qumran, pues pueden ser ahora situadas en un contexto sociológico mucho más amplio. Ciertamente, las comunidades de profetas no son las precursoras de los esenios; pero sí está claro que en Israel surgieron, de vez en cuando, *grupos religiosos radicales,* y que para los esenios resultaba lógico, como cismáticos que eran, agruparse en esa forma de comunidad de vida, conocida ya desde muy antiguo, para salvaguardar de ese modo su especial patrimonio religioso[4].

---

[4] VON RAD, G., *op. cit.*, II, pp. 21-51.

También es lícito, a la hora de buscarle un fundamento bíblico a la Vida Religiosa cristiana, el volver los ojos a aquellas comunidades de profetas del Antiguo Testamento; pero sin necesidad de ver en ellas un precedente directo e inmediato de los monjes cenobitas. En este contexto amplio habría que interpretar algunas frases de San Jerónimo en las que considera a Elías y a Eliseo como los capitanes de los monjes cristianos[5]. Sin duda los casos de Elías y de Eliseo, tales como son presentados por la Sagrada Escritura, ofrecen algunos paralelismos con los monjes del desierto e incluso con algunos aspectos de las florecillas de San Francisco de Asís. En lo que sí son coincidentes de plano es en su dimensión carismática. Los monjes cristianos, tanto anacoretas como cenobitas, lo mismo que las comunidades de profetas y los mismos nazareos, han de ser considerados como una donación de gracia de Dios para su pueblo, tal como lo entendió ya el profeta Amós: «Yo suscité profetas entre vuestros hijos nazareos y entre vuestros jóvenes» (Am 2,11-12)[6].

### 1.3. *Los recabitas*

Se trata de un clan que, posteriormente se ensanchó a otros israelitas, dando lugar a un grupo religioso extremista, fiel observante de las tradiciones yahwistas. Entre los hijos de Rekab sobresale Jonadab hijo de Rekab que fue quien le dio al clan una fisonomía de tipo ascético al estilo de los «hijos de los Profetas». Originariamente, era un movimiento capitaneado por la familia de Rekab que luchaba contra la penetración del sincrestimo idolátrico patrocinado en Israel por la dinastía omrita (2 Re 10, 15-24).

Lo distintivo de los rekabitas es su protesta contra la *instalación,* incluso en el campo religioso, producida a consecuencia del sedentarismo de Israel en la tierra de Canaan. Por eso, adoptan un estilo de vida nómada, porque, religiosamente hablando, el

---

[5] «Et ut ad Scripturarum auctoritatem redeam, noster princeps Elias, noster Eliseus, nostri duces filii prophetarum, qui habitabant in agris et solitudinibus, et faciebant sibi tabernacula prope fluenta Jordanis». SAN JERÓNIMO, *Epist. ad Paulinum,* 58, 5. Cfr. *Epist. 125 ad Rusticum; Epist. 22 ad Eustochium.*

[6] VON RAD, G., *op. cit.,* II, pp. 36-42.

ideal del pueblo ha sido siempre el *desierto,* predicado por los mismos profetas (Jer 2; Os 2,16-18). Su finalidad no era volver materialmente al desierto del Exodo, sino reactualizar los ideales religiosos más puros de la fidelidad radical a la Alianza de Yahweh. Augrain ha podido decir de este movimiento espiritual de los rekabitas que «han cristalizado unas aspiraciones y han expresado una tendencia muy espontánea en el alma profunda de Israel»[7]. Este es su testimonio: una vida errante en medio de un pueblo sedentario; pero no por espíritu sectario, sino como una defensa espiritual contra la contaminación, no sólo posible, sino ya real, del contexto cananeo en que se ha instalado el pueblo de Israel. Su modo de vida está perfectamente descrito en Jeremías: «Jonadab, hijo de Rekab, nos dio este mandato: No beberéis vino ni vosotros ni vuestros hijos nunca jamás, ni edificaréis casa, ni sembraréis semilla, ni plantaréis viñedo, ni poseeréis nada, sino que en tiendas pasaréis toda vuestra existencia, para que viváis muchos días sobre la faz del suelo donde sois forasteros» (Jer 35,6-9).

De este pasaje, se desprende la actitud benévola del gran profeta Jeremías hacia los rekabitas, pero no tanto por el estilo de vida nómada que era ya un anacronismo en Israel, cuanto por el radicalismo y la fidelidad hacia la observancia de la Alianza, constituyéndose así en testimonio fácilmente visible para todo Israel.

Las semejanzas con algunas formas de monacato cristiano son evidentes. Tampoco en el Cristianismo de los siglos IV y V faltaron monjes nómadas que deambulaban continuamente de una parte a otra, y no por una depravación, como podrá ser el caso de los monjes giróvagos estigmatizados por San Benito[8]. Algunos monjes adoptaron este estilo de vida nómada en el sentido estricto de la palabra. Fueron los *monjes pastores* que se desplazaban continuamente sin morada fija en ningún lugar. San Jerónimo, que indagó en el Antiguo Testamento para encontrar en él un precedente a los monjes cristianos, no pudo menos de considerar el ejemplo de los rekabitas[9]. Y San Gregorio Nacian-

---

[7] AUGRAIN, CH., *op. cit.*, p. 36.

[8] SAN BENITO, *Regula monachorum,* c. 1.

[9] «De his (nostri duces in monachismo) sunt et illi filii Rekab, qui vinum et siceram non bibebant, qui morabantur in tentoriis, qui Dei per Jeremiam voce

zo en su *Carmina ad virgines,* también alude a los rekabitas, considerándolos como modelo de ascetismo, aunque no a todos y ni siquiera a la mayoría se les podría considerar como consagrados a la vida en virginidad. Los célibes, en efecto, eran más bien escasos entre los rekabitas[10].

Jeremías, y a ello se refiere también San Gregorio Nacianceno, promete en nombre de Dios que siempre habrá descendientes de los rekabitas en el pueblo de Israel. Evidentemente, no hay que tomar esta profecía en el sentido material, porque el clan asceta en cuanto tal desapareció. La Escritura no habló más de ellos. En Neh 3,14 se menciona a un tal Malquiya, aunque este es ya un hombre sedentario. La promesa de Dios se refiere más bien a la persistencia de ese espíritu radical de fidelidad que caracterizó a los rekabitas. Espíritu que, en definitiva, se podría ver sintetizado en el *pequeño resto* dentro del cual habrá siempre algunos que practicarán un ascetismo especial[11].

### 1.4. *Los asideos*

El libro primero de los macabeos está lleno de alusiones a estos *hombres devotos o piadosos,* celosos observantes de la Ley. Debido a su participación en la lucha armada al lado de los Macabeos primero, y después separados de ellos, podrían confundirse con miembros de un partido político especialmente amante y celoso de la Ley, pero no es así. Se trata de un movimiento religioso pietista muy radicalizado que se diferencia del resto del pueblo judío. Estaba integrado por sacerdotes, escribas y gente sencilla del pueblo (1 Mac 7,12 ss.). Dentro del contexto de la guerra de los macabeos, los asideos se caracterizan por el amor acendrado a la Ley y por una aversión radical a toda la cultura pagana que se estaba infiltrando en Israel. Se trata, una vez más, de un retorno a la espiritualidad originaria de Israel. La reacción instintiva de estos hombres contra el edicto de apostasía promulgado por Antíoco IV Epifanes fue el marcharse materialmente al

---

laudabantur et promittitur eis quod non deficiat de stirpe eorum vir stans coram Domino...». SAN JERÓNIMO, *Epist. ad Paulinum,* 58, 5.

[10] SAN GREGORIO NACIANCENO, *Carmina ad virgines,* I; PG, 37, 590.

[11] VON RAD, G., *op. cit.,* I, pp. 95-96.

desierto para establecer allí su vida (1 Mac 2,29-38). Pero dado que este alejamiento pacífico no les sirvió de nada porque fueron perseguidos y exterminados en gran parte, tuvieron que unirse a los ejércitos de los macabeos (1 Mac 2,42-43). Una vez conseguido el objetivo deseado que era la libertad, de nuevo vuelven a su pacifismo anterior abandonando el ejército de los macabeos.

La Sagrada Escritura no dice nada acerca del estilo de vida de los asideos. Pero ese retorno al nomadismo del desierto, por fuerza les imponía una vida llena de privaciones voluntarias porque voluntaria era su huida de las ciudades. El ingreso en los ejércitos macabeos para tomar parte en la guerra santa, les imponía la observancia del antiguo código de santidad para la guerra santa, uno de cuyos elementos más importantes era precisamente la continencia (Deut 23,10.15; 24,5; 2 Sam 11,11)[12].

En los orígenes de la vida monástica cristiana existe también algo parecido con el origen de los asideos. Durante las persecuciones de Decio y de Diocleciano algunos cristianos huyeron al desierto, lo cual les impulsó después a continuar allí dedicados al ascetismo[13]. Sin embargo, la huida de los asideos al desierto no tiene el mismo impulso inicial que llevará a muchos cristianos al desierto a lo largo del siglo IV, porque estos se van como protesta contra la excesiva comodidad causada por la libertad concedida por Constantino a la Iglesia. La afinidad con los asideos está como en otros movimientos veterotestamentarios en el afán de retornar al radicalismo de los orígenes[14].

### 1.5. *Los esenios*

Hasta ahora, los movimientos centrados en el radicalismo de la Ley y de la Alianza eran adoptados por judíos que se mantenían dentro del judaísmo oficial y ortodoxo. El descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto, en Qumran, ha puesto en evidencia la existencia de un movimiento ascético radical de tipo heterodoxo. Se trata de los esenios. Su nombre ya era conocido

---

12 VON RAD, G., *Der heilige Krieg in alten Israel,* p. 83, Munich, 1951.

13 SOZOMENO, *Historia Ecclesiastica,* 2.

14 DANIELOU, J., *La théologie du Judéo-Christianisme,* París, 1957. BONSIRVEN, J., *Le judaïsme palestinien aux temps de Jésus,* 2 t., París, 1935.

por Filón[15], por Flavio Josefo[16] e incluso por autores paganos como Plinio el Viejo[17].

Ahora bien, si los esenios no son una continuación doctrinalmente desviada de los asideos, son ciertamente una rama paralela, porque sus orígenes se remontan, sin duda, al tiempo en que éstos vagaban por el desierto, es decir, hacia los años 135-104 antes de Cristo, y perduran hasta la guerra con Roma en los años 68-70 después de Cristo. Los manuscritos de Qumran han aportado una información valiosa sobre su modo de vida y sobre la ideología que está en la base misma de su espiritualidad. Tres son los documentos fundamentales para la comprensión de este fenómeno religioso que surge en vísperas de la venida de Cristo y que tiene tan profundas coincidencias con el fenómeno monástico cristiano. Hasta tal punto, que han inducido a algunos a pensar que estos descubrimientos echaban por tierra no sólo todo lo que hasta ahora se conocía de los orígenes del monacato cristiano, sino de la misma Iglesia[18]. Estos tres documentos que constituyen la base fundamental para comprender el fenómeno esenio son: *La Regla de la Comunidad, La Regla de la Congregación* y el llamado *Documento de Damasco*[19].

En los esenios hay sin duda una serie de elementos coincidentes con los movimientos radicales anteriores de Israel; pero tienen algunos elementos nuevos que les dan una configuración

---

[15] No es posible identificar a los terapeutas de Filón con los esenios, pero sin duda también ellos entran dentro del gran movimiento esenio. GONZÁLEZ LAMADRID, A., *Los descubrimientos del mar Muerto,* p. 216. Cfr. FILÓN, *Apología de los judíos,* 1.

[16] FLAVIO JOSEFO, *Bellum Judaicum,* II, VIII, 4, 13. IDEM, *Antiquitates Judaicae,* XIII, XI, XV, X, XVII, XIII. Los esenios de que habla Flavio Josefo ofrecen algunas diferencias con los esenios tal como aparecen en los escritos de Qumran. Cfr. GONZÁLEZ LAMADRID, A., *op. cit.,* p. 213.

[17] PLINIO EL VIEJO, *Historia naturalis,* 5, 17, 4.

[18] DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Mort,* p. 150.

[19] Hay traducciones a diferentes idiomas de los escritos de Qumran: MAIER, J., *Die Texte vom Toten Meer,* 2 t., Munich-Basilea, 1960. GASTER, TH. H., *The Dead Sea Scriptures in English Translation,* Nueva York, 1956. CARMIGNAC, J., *Les Textes de Qumran traduits et annotés,* 2 t., París, 1961 y 1963. TOCCI, M., *I manoscritti del Mar Morto. Introduzione, traduzione e commento,* Bari, 1967. BOCCACCIO, P., y BERARDI, G., *Regula Unionis seu Manuale Disciplinae* (IQS); *Interpretatio Habacuc* (IQpHab); *Regula Belli seu Bellum Filiorum Lucis contra Filios Obscuritatis* (IQM + 4QMa); *Regula Congregationis* (IQSa), Fano, 1953-1959.

absolutamente original. En caso de ser una continuación de los asideos, supondría una evolución tan considerable que haría de ellos algo prácticamente nuevo. El elemento tradicional, coincidente por tanto con todos los demás movimientos radicales veterotestamentarios es la separación del sacerdocio y del culto oficial del Templo que se suponía inficionado por las nuevas corrientes helenistas impuestas por los Seléucidas. Como reacción contra esta corrupción, se aboga por una vuelta al pasado, al ideal del desierto y a la observancia radical de la Ley y demás tradiciones del Pueblo; entre éstas sobresale la apelación al sacerdocio de Sadoc.

El elemento nuevo, específico de los esenios, que los diferencia de todos los movimientos radicales anteriores es la *tensión hacia un futuro escatológico mesiánico.* Solamente del Mesías se puede esperar la victoria definitiva de Yahweh sobre Belial. También sobresale en ellos la íntima persuasión de constituir el pequeño resto, la comunidad de la Nueva Alianza, y de estar viviendo ya los últimos tiempos, las fases últimas que preceden a la lucha apocalíptica[20]. Estas son novedades de tipo ideológico; pero los esenios tienen también una serie de instituciones que caracterizan su estilo de vida y que aportan una auténtica innovación en la vida de Israel ajena a la tradición judaica más estricta. Se trata de la institucionalización de la vida en el desierto y la vida en comunidad rigurosa por lo menos para una élite.

El movimiento esenio se caracteriza por un radicalismo perfeccionista que no podía menos de desembocar en un narcisismo espiritual al estilo del que caracterizará en buena medida a los monjes cristianos. Y, como consecuencia de la oposición a la decadencia religiosa del pueblo, se impuso entre los esenios un sectarismo reaccionario que los llevó a una situación permanente de denuncia de los abusos y de las traiciones cometidas contra la Ley y la propia nación judía.

Un movimiento tan perfectamente organizado hubo de tener necesariamente un poderoso ideólogo y organizador. Los Documentos de Qumran hablan de un *Maestro de Justicia,* reverenciado y admirado por los esenios, que, al parecer fue quien dio al movimiento la forma definitiva que presentan la Regla de la Co-

---

20 GONZÁLEZ LAMADRID, A., *op. cit.*, pp. 169-172.

munidad y el Documento de Damasco, pero de cuya vida no se sabe nada.

A nivel de organización, lo más característico de los esenios es la existencia de dos grupos bien diferenciados. Uno que vive en comunidad estricta y cuyos miembros están sometidos a la *obediencia,* a la *comunidad de bienes* y a la *continencia,* juntamente con otras prescripciones que se asemejan bastante a las observancias regulares de los monasterios cristianos. Y un segundo grupo que se podría calificar de *Tercera Orden esenia,* compuesto por familias que viven en el desierto en perfecta comunión espiritual con el primer grupo o *Primera Orden esenia* de la que dependian también en la organización de la vida material. Estos grupos de familias llevan una vida normal dentro de la espiritualidad esenia.

El Documento de Damasco interpreta la donación de gracia de Yahweh que significa la existencia de la comunidad esenia para el pueblo de Israel. Interpretación que coincide notablemente con las respectivas interpretaciones que a sus familias religiosas dan los fundadores religiosos cristianos. El Documento de Damasco interpreta así los orígenes esenios:

«...acordándose de su Alianza con los antecesores dejó un resto en Israel y no lo abandonó a la destrucción. Y en el tiempo de la cólera trescientos noventa años después de haberlos entregado en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, El los visitó, y de Israel y de Aarón hizo germinar la raíz de una planta destinada a heredar su tierra y a prosperar con los bienes de su suelo. Y ellos comprendieron su iniquidad y reconocieron ser culpables. Habían sido como ciegos que buscan a tientas el camino durante veinte años, y les suscitó un Maestro de Justicia para guiarles por el camino de su corazón y para hacer conocer a las últimas generaciones lo que ha hecho a la última, a la asamblea de traidores»[21].

La finalidad de este movimiento ascético-religioso queda bien perfilada en la Regla de la Comunidad:

— Para vivir según la Regla de la Comunidad, buscando a Dios y practicando lo que es bueno y recto delante de El como lo ha ordenado por medio de Moisés y de todos sus siervos los profetas.

---

[21] *Documento de Damasco,* I, 4-12.

— Para amar cuanto El ha elegido y odiar cuanto El ha rechazado, alejándose de todo mal y adhiriéndose a toda obra buena.
— Para practicar la verdad, la justicia y, el derecho sobre la tierra y no caminar más con la obstinación del corazón culpable y de los ojos adúlteros cometiendo todo mal.
— Para llevar la Alianza de gracia a todos aquellos que son generosos en el cumplimiento de los estatutos de Dios, para que se unan en el consejo de Dios y caminen ante El perfectamente según todo lo que ha sido revelado en los tiempos establecidos para su testimonio.
— Para amar a todos los hijos de la luz según el puesto que tienen en el consejo de Dios y para odiar a todos los hijos de las tinieblas según la culpabilidad que tienen ante la venganza de Dios.
— Todos los voluntarios de la verdad aportarán, su saber su trabajo y sus bienes a la comunidad de Dios, para purificar su saber en la verdad de los preceptos de Dios, para regular su trabajo según la perfección de sus caminos y para utilizar sus bienes según el destino de su justicia.
— No será transgredida ni una sola de las palabras de Dios con respecto a sus tiempos, no adelantando ni retrasando tiempo alguno establecido, no desviándose ni a derecha ni a izquierda de los preceptos de su verdad[22].

La Regla de la Comunidad de Qumran está perfectamente detallada como cualquiera de las grandes Reglas monásticas de la Cristiandad. No falta nada de todo lo referente al ser y al hacer de sus miembros. Están bien definidos los ideales y la finalidad; una doctrina que rige e inspira la espiritualidad; normas bien concretas para la admisión, la formación y la vida interna; castigos para los infractores; incluso una descripción de lo que ha de ser una comunidad modélica o comunidad piloto en el desierto[23]. Ante estos hechos, no es de extrañar que quienes en el pasado se ocuparon de los esenios, dentro de las limitaciones informativas de entonces, considerasen al monacato cristiano como una deri-

---

[22] *Regla de la Comunidad,* I, 1-15.
[23] *Regla de la Comunidad,* VIII; X, 1.

vación natural del esenismo[24]. Renán llegó a afirmar: «El Cristianismo es un esenismo que alcanzó difusión y éxito»[25].

Los manuscritos de Qumran proyectan ahora una gran luz sobre los orígenes del Cristianismo; y son también un gran instrumento que ayudará a la interpretación del Nuevo Testamento. Pero la verdadera aportación de estos manuscritos con relación al Nuevo Testamento está, no tanto en el descubrimiento de posibles dependencias literarias, conceptuales o institucionales, cuanto en el hecho de que toda esta literatura permite un mejor conocimiento del medio ambiente judío en que nace el Cristianismo pues nos ponen en contacto con el medio ambiente religioso y cultural en que se desarrollan las primeras comunidades cristianas y en el que tiene lugar la predicación misma de Jesús. Ahora se conoce, por ejemplo, mucho mejor todo el marco ascético que encuadra la figura de Juan Bautista, sin que afirmemos que él formó parte de ninguna de esas comunidades esenias. Habría que decir más bien lo contrario porque la imagen que del Bautista ofrecen los Evangelios no coincide con la de un miembro de las comunidades qumránicas. Pero la afirmada permanencia del Bautista en el desierto desde su infancia (Lc 1,80) alcanza ahora su explicación perfecta. Su predicación exigiendo un retorno a Yahweh para preparar el camino del Señor que viene, tiene muchas coincidencias con el espíritu esenio; pero, en todo caso, si el Bautista perteneció a alguna comunidad esenia, sin duda tuvo que ser expulsado de ella porque su doctrina es marcadamente desviacionista respecto a los principios esenios.

También se puede afirmar que los comienzos de la actividad pública de Jesús se sitúan mejor en un clima cercano a Qumran. No precisamente porque iniciase su actividad apostólica con un retiro de cuarenta días en el desierto para ser tentado por el diablo (Mc 1,12). Esta estancia en el desierto está en perfecta conformidad con la tradición veterotestamentaria, según la cual los últimos tiempos habrían de empezar con la repetición de la experiencia del desierto. Para los evangelistas, los cuarenta días de Jesús en el desierto son los cuarenta años que Israel peregrinó por el desierto antes de entrar en la tierra de promisión. La triple

---

24 PLOEG, J. VAN DER, *Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien*, páginas 321-339.

25 Citado por GONZÁLEZ LAMADRID, *op. cit.*, p. 247.

tentación corresponde también a las tres tentaciones de Israel en el desierto. Y todo esto se encuentra perfectamente reflejado en los manuscritos del Mar Muerto.

Jean Danielou ha llamado la atención de los historiadores sobre los paralelismos bastante próximos entre la organización de la comunidad cristiana primitiva y la comunidad esenia. Y ha insistido también en la dependencia del monacato cristiano respecto del monacato esenio[26]. Pero respecto a una influencia directa del esenismo en el monacato cristiano, habría que ser más bien recelosos. No se ha demostrado una dependencia directa. Las instituciones qumránicas no han sido copiadas ni imitadas por los monjes cristianos, porque cuando éstos surgen, aquéllas hacía ya mucho tiempo que habían desaparecido. Tampoco por lo que se pudiera referir a una dependencia literaria. No hay ni una sola fuente monástica conocida que transmita directamente una dependencia de todo este material descubierto en Qumran. Ciertamente, hay autores cristianos como Eusebio de Cesarea o San Jerónimo que mencionan a los esenios como un precedente inmediato del monacato cristiano, pero no porque ellos hayan leído la Regla de la Comunidad de Qumran o algún otro escrito esenio, sino por las noticias, muy escasas por otra parte, procedentes de Filón y de Flavio Josefo.

Cabe, sin embargo, hablar de una influencia indirecta del esenismo en el monacato cristiano, porque en los orígenes del Cristianismo hubo sin duda contactos con la espiritualidad qumránica. Precisamente los dos autores del Nuevo Testamento que se podrían considerar como iniciadores de unas ciertas formas de ascetismo cristiano que comporta un elemento decisivo para el monacato, como es el celibato, son San Pablo y San Juan; y son ellos precisamente quienes ofrecen en el Nuevo Testamento una influencia qumránica más acentuada. En San Pablo se han señalado cincuenta pasajes de sus cartas en los que hay un evidente paralelismo con la literatura esenia. Más de la mitad de esos pasajes se encuentran en la carta a los Efesios que es de las más tardías del Apóstol[27]. ¿Dónde ha tenido San Pablo ese contacto con los esenios? Muy probablemente, en alguna comunidad ese-

---

[26] DANIELOU, J., *La Communauté de Qumran et l'organisation de l'Église ancienne*, en PHPhR (1955), pp. 104-116.

[27] CHARLESWORTH, J. H., *Saint Paul et Qumran*, p. 625.

nia convertida al Cristianismo en los alrededores de Damasco, cuando él, después de su conversión, se retira al desierto por espacio de dos años (Gal 1,17-18).

No basta, por supuesto, para justificar la influencia del esenismo en el monacato cristiano el hecho de que este floreció durante los siglos IV y V en los mismos puntos donde las comunidades esenias habían tenido un poderoso arraigo, en los desiertos de Judá. Esa coincidencia geográfica se puede explicar por muchas otras razones. Entre el esenismo y el monacato cristiano no hay ciertamente dependencia material. Lo que sí se puede afirmar es que el espíritu que está en la base del esenismo, tiene muchos puntos de contacto con el espíritu que hará surgir la vida monástica cristiana. Pero serán siempre más profundas las diferencias; la primera de las cuales es el *sectarismo cismático* que caracterizó al esenismo y que, en modo alguno, se encontrará en el monacato cristiano, por más que coincidan en ser movimientos contestarios[28].

### 1.6. *Terapeutas*

Algunos historiadores habían llegado a pensar que los textos de Filón relativos a los Terapeutas y los de Flavio Josefo relativos a los esenios, habrían sido interpolados en sus obras por algún autor cristiano que quiso dar carta de ciudadanía en la Iglesia del siglo primero a los monjes surgidos en el siglo IV[29]. Pero los descubrimientos de Qumran han eliminado semejante hipótesis, al proyectar nueva luz sobre los movimientos ascéticos existentes en el Judaísmo contemporáneo de los orígenes del Cristianismo.

Los terapeutas, que conocemos únicamente por Filón[30], constituyen una secta judía de la Diáspora, similar a la de los esenios. Viven en Egipto en torno al lago Maeris, dedicados a una vida prevalentemente contemplativa. Como su mismo nombre indica,

---

28 PLEOG, J. VAN DER, *art. cit.*, pp. 336-339. SUTCLIFFE, E. F., *The Monks of Qumran,* Londres, 1960. SEROUYA, H., *Les esséniens,* París, 1960.

29 BREHIER, E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon,* p. 79. DANIELOU, J., *Philon d'Alexandrie,* París, 1958.

30 FILÓN, *De vita contemplativa,* 21-90.

su finalidad era *curar* sus pasiones. Para ello, pasaban la mayor parte del día en celdas individuales que constaban de dos habitaciones, una de las cuales se consideraba «lugar sagrado», y se dedicaba exclusivamente a la contemplación. Para ayudarse en su vida de meditación, se servían de la lectura de la Sagrada Escritura, y también de libros propios de la secta, de los cuales ninguno ha llegado hasta nosotros. Solamente al caer el sol tomaban algún alimento, fuera del lugar dedicado a la contemplación.

La vida prevalentemente contemplativa y la posibilidad de que las mujeres abrazasen semejante estilo de vida, es lo que diferencia a los terapeutas de los esenios. Pero tenían en común con ellos la renuncia a la propiedad privada, el celibato y la entrega a observancias ascéticas y, sobre todo, el amor a la Ley. Filón habla de los Terapeutas como de un grupo enteramente distinto de los esenios.

Aunque los terapeutas vivían en celdas individuales, la organización era más bien de tipo comunitario. El sábado tenían una asamblea que comprendía lecturas, cantos y una conferencia del más anciano; y se concluía con una comida fraterna consistente en pan, sal, hisopo y agua. Cada siete semanas, tenia lugar una asamblea más solemne con cantos corales, alternando los hombres y las mujeres en una vigilia que se prolongaba toda la noche. Celebraban con especial solemnidad la fiesta de Pentecostés.

La escasez de fuentes relativas a los terapeutas puede ser un indicio del escaso influjo que ejercieron sobre el Judaísmo de la Diáspora. Hasta el extremo de que el P. Lagrange llegue a pensar que los terapeutas son una idealización de Filón para expresar lo que debería ser una vida judía centrada en el estudio y la contemplación. Pero, en contra de Lagrange, Filón habla muy en concreto de ese grupo de Terapeutas, para que haya que considerarlo como un producto exclusivo de su imaginación de comtemplativo[31].

No es de extrañar que algunos autores cristianos, a la hora de buscar los orígenes del monacato cristiano, creyeran ver en los terapeutas de Filón a monjes plenamente tales. Tal fue el caso, como hemos visto anteriormente, de Eusebio[32], de Epifanio[33] y

---

[31] LAGRANGE, M. J., *Le Judaïsme avant Jésus-Christ,* p. 586.

[32] EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica,* II, 16, 2-17, 24.

[33] SAN EPIFANIO, *Adv. Haereses,* 29, 5; PG, 41, 397.

de San Jerónimo[34], los cuales creyeron que Filón, por un mal entendido, había considerado como judíos a un grupo de monjes cristianos.

## 2. *En el Nuevo Testamento*

### 2.1. *Jesús no fue un «monje» ni un «asceta»*

Partiendo de la situación del Cristianismo, tal como hoy lo vemos estructurado, una de las cosas que más pueden llamar la atención si volvemos los ojos a los orígenes mismos del Cristianismo, es la multiforme variedad de institutos religiosos. En presencia de este hecho, cabe preguntarse: ¿Por qué hay en la Iglesia actual Institutos religiosos si en los orígenes de la misma no había nada que se les parezca?

Esta misma pregunta, en cambio, si la hiciéramos al Budismo, no tendría razón de ser, porque los más antiguos seguidores de Buda eran *monjes.* Y esa dimensión monacal del Budismo se prolongó por espacio de cinco siglos. Solamente hacia los tiempos de Cristo, esos monjes discípulos de Buda transformaron su *escuela de sabiduría* en *religión* accesible a estratos sociales más amplios. Es decir, así como la religión cristiana en sus orígenes es una religión de *laicos* y después se hace también *monástica,* con el Budismo hubo un procedimiento inverso, primero fue una religión *monástica* y después se hizo también *laical.* Y en ninguno de los dos casos esa evolución supuso traición alguna a los fundamentos mismos en que se apoyaba cada religión en sus orígenes[35].

El Fundador del Cristianismo, Jesús de Nazaret, no fue un «monje» ni un «asceta» en el sentido estricto de los términos, porque El no perteneció a ninguna secta ni a ningún grupo ascético, a pesar de que en su tiempo existían muchos. Jesús conoció con toda seguridad a los esenios de Qumran; pero El no se afilió ni

---

[34] SAN JERÓNIMO, *De viris illustribus,* 8, 11.

[35] GALLEGO, A., *Buda y el budismo,* Madrid, 1954. LUBAC, H. DE, *Aspects du Budisme,* París, 1955. BARTHELEMY-ST. HILAIRE, J., *Buda y su religión,* Madrid, 1956.

a los esenios ni al movimiento religioso de los «perfectos» del Judaismo oficial representado por los fariseos. Tampoco fue miembro de ningún partido político-religioso al estilo de los *zelotas,* al que pertenecieron algunos de sus discípulos (Lc 6,17)[36].

Aquel, a quien a finales del siglo primero, el autor de la Carta a los Hebreos llamará triunfalmente el Sumo Pontífice de la Nueva Alianza, no era nada más que un sencillo aldeano de Galilea. Y ese mismo apelativo de Sumo Pontífice o Gran Sacerdote de la Nueva Alianza, no era aplicado a Jesús como judío, sino en contraposición al sacerdocio de Israel (Heb 4,14-16). Jesús no quiso para sí la situación de los hombres dueños del poder político, económico, cultura y ni siquiera religioso. El se presentó ante el Pueblo de Israel como un hombre sencillo. Como diría San Ildefondo de Toledo, captando admirablemente el hondo sentido de la pobreza existencial de Jesús conforme al texto paulino de la Carta a los Filipenses (2,6-8): Se hizo por nosotros no sólo hombre sino hombre pobre[37]. Es decir, Jesús fue un hombre cualquiera, un hombre corriente. Pero precisamente porque fue un *hombre cualquiera* (Fil 2,6-8), no hay que hacer ningún dramatismo acerca del *ascetismo* de Jesús cuando se interpreta su nacimiento en una cueva o sus palabras, como aquellas relativas a que el Hijo del Hombre no tiene donde reclinar su cabeza (Mt 8,20; Lc 9,57). Jesús fue, durante su vida oculta, un trabajador del mundo rural galileo. Pertenecía a una familia de trabajadores artesanos que ganaba lo suficiente para su sustento diario. Incluso se podría afirmar que sobresalía por encima de lo común en Nazaret. El hecho de que supiese leer (Lc 4,16-24) exigía una formación humana que no poseía la gente de su entorno. Después del bautismo en el Jordán, cuando inicia su vida pública, Jesús abandona su vida anterior de trabajador artesano para abrazar un estilo de vida radical al estilo de los profetas, un estilo de predicador ambulante. En este mismo contexto hay que interpretar sus palabras relativas al desprendimiento radical: «El Hijo del Hombre no tiene donde reclinar su cabeza» (Mt 8,20; Lc 9,57). Es decir, el predicador itinerante abraza una vida acompañada de renuncias y privaciones, elegidas unas e im-

---

[36] GUEVARA, H., *El ambiente político del pueblo judío,* p. 85.

[37] SAN ILDEFONSO DE TOLEDO, *Sermo 10,* PL, 96, 275.

puestas otras, de donde extraerá su eficacia la palabra evangelizadora.

Pero eso no significa que Jesús abrazara un determinado ascetismo institucional. De la lectura del Evangelio se desprende más bien todo lo contrario, pues en más de una ocasión se le acusa de aceptar banquetes, de no ayunar como hacían los discípulos de Juan. Y Jesús no rechaza esas acusaciones. Se podría decir que el comportamiento existencial de Jesús durante su predicación itinerante no se caracterizaba por las prácticas ascéticas que después se han considerado imprescindibles en quienes abrazan la vida monástica. En el Evangelio hay numerosas indicaciones acerca del modo cómo Jesús llevó a cabo su predicación itinerante por los pueblos y aldeas de Palestina: Tenía una bolsa para sus gastos, administrada en común con los discípulos (Jn 12,6-13.29). Llevaba consigo provisiones en sus correrías apostólicas (Mt 21,17; Mc 6,34; Lc 9,12). Aceptaba ayudas económicas de parte de algunas mujeres acomodadas (Lc 8,2-3). Se hospedaba en casa de amigos pudientes (Lc 10,38-42; Jn 11,1; Mt 21,17). Aceptaba banquetes (Jn 12,1-11; 19,1-10; Mt 10,11). Poseía vestidos valiosos (Jn 19,23-24). Su sepultura fue la correspondiente a gente rica, aunque fuese de prestado (Jn 19,38; Mc 16,1; Lc 23,56). El único rasgo de la vida de Jesús que lo pone al margen del contexto general en que se movía el hombre corriente de su tiempo, es el *celibato,* cosa que no dejó de causar extrañeza en sus contemporáneos (Mt 19,10-12). Pero su vida en virginidad fue una opción personal, que no estaba ligada a ninguna institución existente, como podían ser las agrupaciones ascéticas de Qumran. Esto es importante tenerlo en cuenta, porque si después, en el transcurso de la Historia de la Iglesia, se encuentran cristianos que han abrazado un modo de vida que comporta el celibato, no sería lógico buscarle un precedente en el Budismo, en el Pitagorismo o en cualquier otro movimiento cultural o religioso, cuando tienen en Jesús, a quien quieren seguir e imitar, un modelo perfecto.

### 2.2. *La Comunidad primitiva no fue una «comunidad monástica»*

Si del estilo de vida de Jesús, al margen de cualquier organización ascética, se pasa a la primera comunidad cristiana que intenta llevar a la práctica las enseñanzas y los ejemplos de vida de su Maestro, nos encontramos también con la misma carencia del estilo de vida de las organizaciones ascéticas, si es que toda la comunidad en cuanto tal no puede ser considerada como un movimiento radical de retorno a Dios, al estilo de los existentes en el Antiguo Testamento.

En la consideración de los judíos contemporáneos, los cristianos de Jerusalén no eran nada más que un grupo de hombres fervorosos que gozaban de la simpatía del pueblo (Hch 2,47); pero sin las estridencias separatistas de los esenios; por más que aquella comunidad cristiana ofrecía un fuerte contraste con la sociedad judía circundante, sin embargo, no tuvo necesidad de marcharse al desierto sino que organizó su vida en medio del pueblo de Jerusalén. Jesús, antes de subir al cielo, reunió un grupo de personas, pero sin ánimo de hacer de ellas un ghetto cerrado, un conventículo privado, porque les confía la misión de llevar la Buena Nueva a todos los rincones del mundo. Solamente, con el correr del tiempo, aquel *fermento* que tenía que ir apoderándose de toda la masa del pueblo judío y del mundo entero, se percató de que no solamente constituía el *verdadero Israel,* el pequeño resto, sino el *nuevo Israel.*

Para comprender la posterior evolución de la Iglesia, es indispensable conocer el ambiente en que nace y se desenvuelve durante los primeros decenios. El Pueblo de Israel era entonces una nación ocupada por los ejércitos de Roma. Las clases sociales más altas —la aristocracia palestina— estaban ya muy romanizadas, y colaboraban con las fuerzas ocupantes. La clase media, formada por los escribas y fariseos, los propietarios rurales y los comerciantes, se resistía, en cambio, a cualquier intento de romanización. La clase pobre, compuesta por obreros, jornaleros, artesanos, carecía de voz y voto en el ordenamiento de aquella sociedad judía. Por debajo de todos estos estamentos sociales, estaban aún los esclavos, pues aunque en Israel la esclavitud era contraria a la ley, se había introducido paulatinamente debido a la creciente romanización.

Las diferencias económicas entre estas distintas clases sociales eran muy notables, cuando se empezaban a formar las primeras comunidades cristianas en Palestina. Los restos arqueológicos de los palacios de los ricos comerciantes, terratenientes y altos dignatarios civiles y religiosos, contrastan con el modo de vida del pueblo llano, el cual, con frecuencia, se veía obligado al hambre y a la miseria más absoluta. La descripción que San Lucas hace de la primera comunidad cristiana de Jerusalén es la antítesis de ese modo de vida de la sociedad circundante. Por eso, el movimiento renovador iniciado por Jesús de Nazaret podía ser considerado como un *radicalismo* que intentaba reconducir a las ovejas descarriadas de Israel con la Novedad absoluta del cumplimiento de las Promesas de Yahweh en la persona de Jesús. Pero la comunidad de los discípulos de Jesús, en contraposición con todos los movimientos radicales del Antiguo Testamento, no experimenta la necesidad ni la obligación de llevar a la práctica una organización de su vida al estilo de lo que serán después las comunidades monásticas.

La descripción lucana de aquella comunidad primitiva pone de relieve unos cuantos elementos que es preciso tener en cuenta, porque, después se los van a apropiar en exclusiva los monjes y religiosos, siendo así que en los comienzos de la Iglesia eran patrimonio común de todos los cristianos, porque no había monjes ni cosa que se les pareciese. Es este un dato que hay que tener en cuenta para entender después por qué surge la vida monástica como una modalidad especial de existencia cristiana y por qué los Fundadores religiosos apelan, en cuanto tales, sin excepción al ideal de la comunidad primitiva de Jerusalén, incluidos aquellos que adoptan un estilo de vida solitaria o anacorética.

Entre los elementos que configuran la comunidad primitiva de Jerusalén se destacan los siguientes: Entre los seguidores de Jesús no hay diferencias de clase porque todos son y se sienten hermanos. Reina entre ellos la más completa solidaridad de corazón y de mente. Todos tenían un solo corazón y una sola alma (Hch 4,32). Oraban continuamente, tanto en el Templo (Hch 2,46), como en las casas particulares (Hch 1,14; 12,12). La comunidad oraba especialmente en momentos importantes de su vida (Hch 1,24; 6,6; 13,3; 14,23). Oración de petición en la mayor parte de los casos, pero también de alabanza (Hch 16,25) y de acción de gracias (Hech 28,15). La comunidad primitiva obede-

cía. Se trata de una obediencia al servicio de los objetivos misionales de la comunidad (Hch 13,2), lo mismo que a la predicación y doctrina de los Doce y de sus sucesores (Hch 2,42; 6,1-6; 8,14). La Fracción del Pan o Eucaristía constituye el centro en torno al cual gira toda la comunidad, como causa y signo de la vida en fraternidad (Hch 2,42). La solidaridad de corazón y de mente que reinaba entre los cristianos (Hch 4,32), tenía un signo visible en la comunicación de los bienes materiales. Según San Lucas, nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo lo ponían en común. A cada uno se le repartía según sus necesidades (Hch 4,33-35). Por lo cual no había entre ellos ningún necesitado. Por aquí se puede ver cómo la comunidad primitiva no entendía la pobreza cristiana como un compartir a fin de que entre ellos no hubiese nadie que padeciese necesidades materiales (Hech 4,34). Se trata de una pobreza efectiva al servicio de la caridad y de la hospitalidad que dispone de lo que se tiene para ayudar a los necesitados.

La organización económica de la Comunidad primitiva permanecerá como un ideal, como una utopía para la Iglesia de todos los tiempos, que se intentará hacer realidad completa entre los monjes.

Ahora bien, cuando los Fundadores religiosos de todos los tiempos apelan a la vida descrita en los Hechos de los Apóstoles, no es porque allí se describa el modo específico del monacato o de la Vida Religiosa en cuanto tal, sino más genéricamente porque allí se describe el modo ideal de ser cristianos que ha de ser idéntico para todos los que quieran seguir a Jesús, del modo que sea. Y, por tanto, cuando un determinado Fundador religioso vuelve su mirada a los Hechos de los Apóstoles, es porque, a través de su modo peculiar de existencia cristiana, quiere sencillamente hacer suya la primera plasmación del ideal cristiano en cuanto tal. Y ese modo primigenio es el descrito en los Hechos de los Apóstoles. De ahí que los cristianos que optan por una vida en soledad en los desiertos, vuelvan también sus ojos al ideal comunitario de los Hechos de los Apóstoles. También ellos quieren hacer suyo el ideal de los Hechos. El caso más prototípico en este sentido es el de San Antonio.

### 2.3. *La comunidad primitiva, modelo para las comunidades religiosas de todos los tiempos.*

Cualquier historiador, que se enfrente con la investigación de los orígenes del monacato, no podrá prescindir de un hecho bien constatado en todas las fuentes, a saber, que los primeros monjes y todos los escritores que, de una manera o de otra, han escrito sobre el monacato, lo han explicado como una respuesta a una llamada procedente del Evangelio.

Ahora bien, cuando se habla de una llamada del Evangelio, hay que referirse ciertamente a todos los textos, pero sobre todo a un modelo de vida que se caracteriza por la entrega radical a Cristo. Y quienes abrazaron por primera vez semejante modo de vida fueron los Apóstoles. San Atanasio no puede ser más explícito. Cita los textos relativos a la vocación de los Apóstoles, pero también los llamados sumarios de los Hechos de los Apóstoles relativos a la comunidad primitiva de Jerusalén:

> «Menos de seis meses después de la muerte de sus padres, iba, como de costumbre de camino hacia la iglesia. Mientras caminaba iba meditando y reflexionando cómo los Apóstoles dejaron todo y siguieron al Salvador (Mt 4,20; 19,27); cómo, según se refiere en los Hechos (4,35-37), la gente vendía lo que tenía y lo ponía a los pies de los Apóstoles para su distribución entre los necesitados; y qué grande es la esperanza prometida en los cielos a los que obran así (Ef 1,18; Col 1,5). Pensando estas cosas entró en la iglesia. Sucedió que en ese momento se estaba leyendo el evangelio, y escuchó el pasaje en que el Señor dice al joven rico: «Si quieres ser perfecto, vende lo que tienes y dalo a los pobres; luego ven, sígueme, y tendrás un tesoro en el cielo»[38].

Del mismo modo explica San Jerónimo la vocación de San Hilarión[39]. Y otro tanto afirman escritores como Paladio[40] en la *Historia Lausíaca,* y el autor anónimo de la *Historia de los Monjes en Egipto*[41], y Evagrio Póntico[42]. De la insistencia en la res-

---

[38] SAN ATANASIO, *Vita Antonii,* 2.

[39] SAN JERÓNIMO, *Vita Hilarionis,* 3.

[40] PALADIO, *Historia Lausiaca, Prólogo,* 1.

[41] FESTUGIÈRE, A. J., *Historia monachorum in Aegypto. Édition critique du texte grec,* Bruselas, 1961.

[42] EVAGRIO PONTICO, *A los monjes que viven en comunidad.* Cfr. COLOMBÁS, G., *El monacato primitivo,* II, pp. 51-62.

puesta dada por los Apóstoles a la invitación de Jesús a seguirle, resulta el hecho de que la *vida apostólica* sea sinónimo de *vida monástica*, con lo que se quiere expresar que los monjes imitan a los Apóstoles en el abandonarlo todo para seguir al Señor. Pero, como resulta que los Apóstoles fueron quienes organizaron la primera forma de vida, tal como la describen los Hechos de los Apóstoles, de ahí que los monjes consideren la *vida apostólica* como referida al estilo de vida de la comunidad primitiva de Jerusalén con la que quieren identificar también el estilo de vida de los monasterios.

En efecto, la expresión *vita apostólica* como sinónimo de *vita monástica*, se encuentra ya en las *Catequesis* de Teodoro, uno de los primeros discípulos de Pacomio[43]. La hacen suya también escritores como Sócrates[44], San Epifanio[45] y los autores anónimos de las vidas coptas de San Pacomio[46]. San Orsiesio, sucesor de San Pacomio en la dirección de los monasterios fundados por éste, afirma en el libro concocido como su «testamento», la voluntad de que los monjes pacomianos continúen viviendo al estilo de cuanto está escrito en los Hechos de los Apóstoles acerca de los primeros cristianos[47].

La fundamental raíz evangélica de la vida monástica, o, más en general, de la Vida Religiosa, es evidente. Pero habrá que admitir también, como no menos evidente, alguna influencia de tipo sociocultural. No puede ser de otro modo, porque cada hombre habrá de vivir las realidades evangélicas en unas concretas coordenadas de tiempo y de espacio. De donde se sigue que no se deberá recurrir al Evangelio para justificar una serie de circunstancias y de elementos que no proceden de él sino de la cultura ambiental. Es el caso, por ejemplo, de la *soledad absoluta* como condicionamiento para alcanzar la perfección cristiana que caracterizará el género de vida de los primeros monjes. Se trata de un caso evidente de influencia de la cultura dualista ambiental. La oposición entre Dios y los hombres (soledad), entre tiempo y

---

43 TEODORO, *Catequesis*, 2, en LEFORT, TH., *Oeuvres*, p. 38.
44 SÓCRATES, *Historia Ecclesiastica*, IV, 23; PG, 57, 512.
45 SAN EPIFANIO, *Adv. Haereses*, 61; PG, 41, 1044.
46 LEFORT, TH., *Les vies coptes de S. Pachôme et de ses prémiers successeurs*, página 3. Lovaina, 1943. Cfr. p. 186, 268, 269, 323.
47 ORSIESIO, *Liber Horsiesii*. BOON, *Pachomiana latina*, n. 40, Lovaina, 1932.

eternidad (fuga mundi), entre el alma y el cuerpo (ascesis corporal), son todos elementos no estrictamente cristianos, sino producto de una concreta cultura, que contribuirán a crear una concreta imagen de la vida monástica, que con el correr del tiempo se llegarán a identificar con elementos propios del Cristianismo, cuando en realidad no es así; incluso le eran ajenos.

Pero esto que sucedió en los orígenes de la vida monástica sucederá a lo largo de toda la historia del monacato. No es más que un aspecto particular de un problema mucho más amplio, a saber, la relación entre Palabra de Dios y respuesta humana en cada circunstancia histórica. Habrá que distinguir siempre entre lo que es Palabra de Dios en sentido estricto y lo que es respuesta humana, como fruto de una determinada cultura. La Vida Religiosa es, por tanto, una realidad plenamente histórica, cuyos elementos esenciales, como género de vida fundado en el Evangelio, no se deberán confundir con elementos accidentales o con proyecciones socioculturales en las que necesariamente tendrá que irse encarnando sucesivamente el dato evangélico de la Vida Religiosa.

## 3. Algunas manifestaciones ascéticas en el Nuevo Testamento

Aunque hemos constatado que en la vida de Jesús, al margen de su virginidad, no hay ningún otro elemento por el que se le pudiera catalogar como miembro de algún grupo ascético, sin embargo, a El tendrá que referirse necesariamente cualquier forma de ascetismo que quiera ser cristiana. Tampoco en la comunidad primitiva de Jerusalén se encuentra el menor indicio de una organización de lo que después se llamará monacato por más que haya fuertes semejanzas con la organización comunitaria de los esenios. No hay, en efecto, en aquella primera comunidad cristiana miembro alguno que se diferencie del común vivir de los demás hermanos, mediante prácticas especiales de ascetismo, aunque se mencione algún personaje de especial fervor, como podía ser el caso de Bernabé, que tenía un campo y lo vendió para entregar su importe a la comunidad (Hch 4,36), o el caso de Santiago, que se pasaba la mayor parte del tiempo orando en el templo y a quien se le conocía por el apelativo de «justo».

En cambio, determinadas formas ascéticas aparecen muy pronto en otras comunidades. La ascesis es el desarrollo de algunos gérmenes propios de la religión abierta a todos. Algunas personas no se encuentran satisfechas con las exigencias comunes a todos los fieles, no se sienten suficientemente protegidas en su afán de *vida diferente,* y entonces inventan austeridades y formas de vida que levanten en torno a ellas unas barreras que las protejan del mundo ambiente. Ese aislamiento es inicialmente puramente interior porque los primeros ascetas no piensan en alejarse materialmente de donde viven sus hermanos en la fe. En un segundo tiempo experimentarán la necesidad de agruparse con otros hermanos aspirantes al mismo ideal de vida, y solamente en un tercer estadio surgirá la idea de darse una organización, una legislación que puede comportar un alejamiento material de la compañía de los demás fieles. Pero esto acaece únicamente en religiones perfectamente organizadas y, en cierta manera, que han entrado en alguna forma de decadencia. Por eso, precisamente, algunos fieles se ven en la necesidad de protegerse mediante una serie de leyes y disposiciones que en los orígenes no son necesarias porque está muy vivo el impulso que dio vida a la nueva religión.

Eso mismo ha acaecido con el Cristianismo. Las primeras formas de vida ascética son esporádicas. Históricamente, fue en la comunidad de Corinto donde primero se planteó entre los cristianos una exigencia ascética, ese separarse de algún modo de la conducta común de los demás hermanos en la fe, como diría posteriormente Eusebio de Cesarea[48]. Y la primera manifestación ascética se presentó bajo la forma de una vida en virginidad. Exactamente, el único distintivo ascético del mismo Jesús.

Aunque no se menciona ningún nombre concreto, por la carta primera de San Pablo a la comunidad de Corinto se deduce que allí fue donde primero se planteó el problema del ascetismo. Durante su estancia en Corinto, quizá Pablo no tuvo tiempo suficiente para exponer con claridad su pensamiento en torno al matrimonio y a la virginidad; o, por lo menos, los corintios, después de la partida del Apóstol, se encontraron en dificultad respecto a este punto. También podría haber sucedido que algunos miembros de la comunidad, a causa de la predicación de Pablo,

---

[48] EUSEBIO, *Demonstratio evangelica,* I, 8.

y quizá también por influjo de ciertos movimientos espirituales que cultivaban especialmente los filósofos griegos, se plantearon la posibilidad de abrazar el estado de virginidad. En consecuencia, escriben a Pablo pidiéndole que les exponga su parecer. Pablo les contestó (1 Cor 7,1 ss.) haciendo una comparación entre el estado de virginidad y el de matrimonio. La respuesta paulina se sintetiza en estos puntos:

— «No obstante, digo a los no casados y a las viudas: bien les está quedarse como yo» (1 Cor 7,8). Lo que afirma San Pablo es que, cuando él escribe esta carta, vive en continencia, en celibato; pero cabría la posibilidad de que hubiese estado casado con anterioridad y haber enviudado o incluso haberse separado de la mujer una vez convertido al Evangelio. Hay algunos testimonios de la antigüedad que presentan a San Pablo como casado. El primero es un pasaje, al parecer interpolado, de la carta de San Ignacio de Antioquía a los cristianos de Filadelfia[49]; también Clemente Alejandrino, basándose en la carta de Pablo a los Filipenses (4,3), da por supuesto que Pablo estuvo casado[50]. En el siglo IV los testimonios en favor del estado de matrimonio de San Pablo son más abundantes, pero contra ellos polemiza San Jerónimo, despreciándolos olímpicamente: «No merecen siquiera que se les oiga quienes dicen que San Pablo tuvo mujer»[51].

— La virginidad es un don, un carisma recibido del Padre. Solamente quienes lo han recibido podrán cumplir sus exigencias. Pablo coincide con Mateo (9,12): «Quien pueda entender que entienda». Pero solamente podrán entender aquellos a quienes el Padre se lo conceda.

—A la cuestión que le plantean los corintios, el Apóstol no responde con un *precepto* del Señor; pero él tiene formada su opinión y la expone con toda sinceridad: El estado de virginidad es bueno, porque la vida de matrimonio tiene sus dificultades; además, el tiempo es breve, y quien abraza la virginidad se dedica solamente a Dios, sin dividir su corazón con otro. La virginidad debe ser elegida con entera libertad; no debe ser impuesta a nadie. El pensamiento paulino, en este sentido, se clarifica un poco más en la carta a los Colosenses. Aunque en esta carta se

---

49 San Ignacio de Antioquía, *A los cristianos de Filadelfia,* c. 4.
50 Clemente Alejandrino, *Stromata,* PG, 8, 1158.
51 San Jerónimo, *Ad Eustoquium, Apist. 22;* PL, 22, 107.

trata de otra clase de ascetismo, San Pablo expone algunas ideas relativas al dominio de los instintos que pueden clarificar el pasaje de la carta a los Corintios relativo a la virginidad (Col 1,20-23). Y más claramente aún en la primera carta a Timoteo, en la que Pablo, después de algunos años de experiencia apostólica, recomienda a su discípulo cautela respecto a aconsejar la *continencia,* sobre todo a las viudas jóvenes (1 Tim 5,12). Pablo no desaconseja ahora la continencia o la virginidad que había aconsejado a los corintios, sino que la experiencia le ha enseñado que en las prácticas ascéticas hay que proceder con cautela y con método. Es decir, en la primera carta a Timoteo se empieza a advertir ya una especie de institucionalización del ascetismo que, aunque fenómeno carismático, exige un control y un discernimiento para evitar abusos.

Las enseñanzas de San Pablo en Corinto fueron eficaces porque, aunque no se conoce ningún nombre en concreto, a finales del siglo I ya existía en aquella comunidad un poderoso núcleo de vírgenes y de continentes, a quienes, según se desprende de la Carta de San Clemente Romano, se les habían subido los humos a la cabeza considerándose, por el carisma de la virginidad y de la continencia, superiores a la misma Jerarquía eclesiástica. Por ello merecieron un buen reproche por parte del Obispo de Roma[52].

La tradición atestigua el estado de virginidad del Apóstol San Juan, aunque en los libros del Nuevo Testamento no hay prueba alguna. Varios santos Padres explican la predilección de Jesús por este Apóstol a causa de su virginidad. San Jerónimo afirma: «Juan, a quien la fe en Cristo encontró virgen, virgen permaneció, y por eso fue más amado de Cristo, y mereció recostarse sobre el pecho de Jesús»[53]. San Epifanio ve en la virginidad la motivación por la que Jesús confió a los cuidados de San Juan a su Madre desde la cruz[54]. También San Jerónimo insiste en esto mismo[55]. Sin embargo, en los escritos de Juan no se encuentra ninguna enseñanza especial relativa a la virginidad. No se puede considerar a este respecto el pasaje del Apocalipsis (14,3-4),

---

52 CLEMENTE ROMANO, *A los corintios,* 44.

53 SAN JERÓNIMO, *Adv. Jovinianum,* PL, 22, 246: «A Domino virgine, Mater virgo virgini discipulo commendatur».

54 SAN EPIFANIO, *Adv. Haereses,* PG, 42, 714.

55 SAN JERÓNIMO, *Adv. Jovinianum,* PL, 23, 248.

porque, aunque ahí se habla expresamente de *vírgenes* que siguen al Cordero a donde quiera que vaya, y aunque este pasaje es muy citado por los tratadistas de la virginidad cristiana, no se refiere ciertamente a la virginidad sino a la *fidelidad* en contraposición a la *idolatría.*

Por lo que a los demás Apóstoles se refiere, tampoco hay en el Nuevo Testamento ninguna afirmación acerca de su estado de virginidad o de matrimonio, a excepción de San Pedro, que fue casado (Lc 4,38-39). Tertuliano, y después, apoyándose en él, San Jerónimo, afirma que, a excepción de San Pedro, todos los demás Apóstoles fueron *continentes*[56]. La afirmación de Tertuliano parece estar en contradicción con el pasaje de Pablo en la primera Carta a los Corintios (9,6): «¿No tenemos derecho a llevar con nosotros una mujer creyente, como los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas?». Este pasaje, sin embargo, no es necesario entenderlo estrictamente en el sentido de que los Apóstoles estuvieran casados; podría tratarse de una mujer cristiana que los acompañaba para atenderlos en sus necesidades materiales.

Los Hechos de los Apóstoles (21,8 ss.) hacen mención de las cuatro hijas del diácono Felipe, «vírgenes que tenían el don de profecía». De ellas se ocupan con frecuencia los autores cristianos de la antigüedad. Eusebio las recuerda en su *Historia Eclesiástica* varias veces[57], citando a Papías, que las habría conocido personalmente. Polícrates habla de ellas en una de sus cartas al Papa Víctor con ocasión de la controversia pascual[58]; pero Eusebio las confunde al considerarlas como hijas del Apóstol Felipe en vez del diácono Felipe.

Hay otro personaje en los Hechos de los Apóstoles, otro de los siete diáconos (Hch 6,5), Nicolás, el prosélito de Antioquía, que ha sido objeto de contradicción entre los escritores cristianos de los primeros siglos, pues mientras unos, como Ireneo, Tertuliano, Hipólito e Hilario, lo consideran iniciador de una secta gnóstica implicada en aberraciones sexuales, otros, como Clemente Alejandrino, lo consideran entregado a prácticas ascéticas de continencia, a pesar de estar casado. Hay incluso varias tradi-

---

56 TERTULIANO, *De monogamia,* PL, 2, 939.

57 EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica,* III, 39, 9.

58 EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica,* III, 31, 3.

ciones antiguas que atestiguan que el diácono Nicolás tuvo varias hijas y un hijo que habrían abrazado también la continencia y la virginidad[59].

La tradición, entreverada de leyendas, ha transmitido los nombres de algunos personajes, sobre todo femeninos, consagrados al ascetismo bajo la inmediata dirección de algún Apóstol. Así, las exhortaciones de San Pablo a la práctica de la virginidad habrían convertido, a su paso por Iconio, a una joven llamada Tecla. Toda una serie de aventuras fantásticas condensadas por un presbítero asiático en los *Hechos de Pablo y Tecla,* ha querido suplir las lagunas de esta santa virgen cristiana, de cuya existencia no se puede dudar. Tecla, en efecto, fue considerada como el modelo y prototipo de todas las vírgenes cristianas. Cuando algún Santo Padre quiere conceder el máximo elogio a una virgen dice simplemente que fue o es otra Tecla. Así, San Gregorio Niseno refiere en la *Vida de Santa Macrina virgen*[60] que su madre vio en sueños a un personaje lleno de majestad que llamaba a su hermana Macrina con el nombre de Tecla. San Jerónimo también da a Santa Melania el apelativo de Tecla[61]. El culto litúrgico de Santa Tecla estuvo muy extendido tanto en Oriente como en Occidente desde el siglo IV. De ella ha dejado un bello testimonio la virgen española Eteria, quien, en su peregrinación a Oriente, atestigua que al llegar a Seleucia visitó la tumba de Santa Tecla y allí leyó unos párrafos de los *Hechos de Pablo y Tecla*[62].

También la tradición y la leyenda han conservado el nombre y los hechos fantásticos de quien se considera la primera joven romana consagrada a Dios en la virginidad. Se trata de Santa Petronila, de la familia de los Aurelios, emparentada con la familia imperial de los Flavios. Su culto, atestiguado por la presencia de una basílica dedicada a su nombre a finales del siglo IV en la Vía Ardeatina, es fiel exponente de la devoción que en Roma se le profesaba. La leyenda la suponía hija de San Pedro, aunque

---

[59] EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica,* III, 29, 1-3. Cfr. DUCHESNE, *Historie ancienne de l'Église,* p. 77, nota 2, París, 1906.

[60] SAN GREGORIO NISENO, *Vida de Santa Macrina,* PG, 46, 691.

[61] SAN JERÓNIMO: «...tanto virtutum praecipueque humilitatis miraculo fuit ut Theclae nomen acciperet»; PL, 27, 506.

[62] EGERIA, *Itinerario,* p. 253.

en realidad debió ser hija espiritual del Príncipe de los Apóstoles. La leyenda que se plasmó en torno a esta virgen romana quedó incluida en las *Actas de los Santos Nereo y Aquileo,* una novela hagiográfica del siglo V. En íntima relación con la virgen Petronila está también su hermana de leche, Santa Felícula, cuya existencia parece que hay que dar por cierta, aunque tenga que ser despojada de todo un ropaje novelesco característico de las mencionadas *Actas de los Santos Nereo y Aquileo,* única fuente que ha conservado su nombre.

También Santa Prisca, virgen y mártir, aparece en estrecha relación con San Pedro, que la habría convertido y bautizado, aunque pudiera tratarse de un desdoblamiento de Prisca o Priscila, esposa de Aquila, aquel matrimonio cuya expulsión de Roma atestiguan los Hechos de los Apóstoles (18,2).

La literatura hagiográfica, en su mayor parte legendaria, aunque los nombres suelen ser históricos, ha transmitido el recuerdo de algunas otras vírgenes que habrían estado en relación con algunos personajes del Nuevo Testamento. Así, en Constantinopla se veneró mucho en la antigüedad a Santa Irene, cuyas *Actas martiriales*[63] la presentan encerrada por su padre en una torre; pero, instruida por los Angeles, fue bautizada por Timoteo, el discípulo de Pablo. En Cilicia se tributó culto a las vírgenes Ceneida y Filonila, las cuales, según la leyenda, eran primas de San Pablo. Se dedicaron al cuidado de los enfermos en Tesalia. San Metodio de Olimpo (muerto en 311) considera a Santa Marcela como la primera virgen cristiana, según unas *Actas martiriales* absolutamente apócrifas que la identifican con aquella mujer del Evangelio que, entusiasmada con la predicación de Jesús, exclamó: «Bienaventuradas las entrañas que te llevaron y los pechos que te amamantaron». Esas *Actas de Marcela*[64] la consideran como una sirvienta de Marta y María de Betania, desterradas de Judea y retiradas en vida penitente en Provenza. Las *Actas de San Mateo* afirman que este Apóstol convirtió a Ifige-

---

63 *Acta Sanctorum Maii,* II, pp. 4-5, Venecia, 1738.

64 Baronio, en las notas al *Martirologio Romano* (29 de julio), hace mención de unas *Actas de Santa Marcela* de origen incierto. San Metodio, en su *Banquete de las diez vírgenes,* pone en labios de Marcela un bello discurso sobre la virginidad, en PG, 18, 36. Cfr. VIZMANOS, F. DE, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva,* pp. 994-995.

nia, hija del rey de Etiopía, y que se dedicó a la virginidad juntamente con dos de sus doncellas[65].

Estos son los datos que se conservan acerca del ascetismo propiamente dicho dirigido por los Apóstoles o por otros personajes neotestamentarios. Son muy escasos, pero la semilla, doctrinal y práctica, está lanzada. Muy pronto se verá germinar esplendorosamente, primero en forma de virginidad y continencia, y después en las pluriformes manifestaciones de Vida Religiosa a lo largo de toda la Historia de la Iglesia. Son las primeras raíces históricas de una de esas grandes creaciones, nacidas ciertamente de una fidelidad absoluta y radical a la persona de Jesús y a su Evangelio, pero adornadas por la respuesta a las situaciones socioculturales de cada época histórica.

---

[65] *La Pasión Latina de San Mateo,* en *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento.* II: *Atti e Leggende,* pp. 519-526, Turín, 1966.

# 4.
# El ascetismo premonástico

## Bibliografía

ROUET DE JOURNEL, M. J., *Enchiridion asceticum,* Friburgo, 1958. KOCH, H., *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums,* Tubinga, 1933. BARDY, G., *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles,* París, 1935. BOUYER, *Histoire de la Spiritualité. I: La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères,* París, 1966. MARTÍNEZ, L., *L'Ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles,* París, 1913. VILLER, M., y RAHNER, H., *Askese und Mystik in der Väterzeit,* Friburgo, 1939. POURRAT, P., *La Spiritualité chrétienne. I: Des origines de l'Église au Moyen-Age,* París, 1943. CAYRÉ, F., *Spiritualité et mystique des premiers temps,* París, 1956. BUONAIUTI, E., *Le origini dell'ascetismo cristiano,* Pinerolo, 1928. TURBESSI, G., *Ascetismo e Monachesimo prebenedettino,* Roma, 1961. HAMANN, A., *La oración en la Iglesia primitiva,* Barcelona, 1966. CAMELOT, TH., *Espiritualidad del bautismo,* Madrid, 1963. DELEHAYE, H., *Martyr et Confesseur,* «AnBoll.», 39 (1921), 20-49. CAMPENHAUSEN, H. VON, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche,* Gotinga, 1936. LODS, M., *Confesseurs et Martyrs, successeurs des prophètes dans l'Église des trois premiers siècles,* Neuchatel, 1958. VILLER, M., y OLPHE-GALLARD, M., *Ascèse, Ascétisme,* DSAM, I, 960-977. CAMELOT, TH., *Virgines Christi,* París, 1944. VIZMANOS, F. DE B., *Las vírgenes cristianas en la Iglesia primitiva,* Madrid, 1949. LEIPOLDT, J., *Die Frau in der Antike und im Urchristentum,* Gütersloh, 1962. DANIELOU, J., *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne,* MD, 61 (1960), 70-96. COCHRANE, C. N., *Cristianismo y cultura clásica,* México, 1949. DURANT, W., *César y Cristo. Historia de Roma y del cristianismo desde los orígenes hasta el año 325. Tercera parte de la Historia de la Civilización,* Buenos Aires, 1959.

# 1. ¿Por qué no hubo monjes en los primeros siglos del Cristianismo?

## 1.1. *Al principio no había monjes*

Según las conclusiones más recientes de la crítica histórica, hay que afirmar que el monacato surgió a finales del siglo III y se expandió con fuerza después de la paz constantiniana simultáneamente en diversas partes de la Iglesia, entre las que muy pronto sobresalieron Egipto, Palestina y Siria.

El monacato suscitó una gran admiración entre los fieles porque se presentó como una *novedad* en la Iglesia. Que el monacato constituía una novedad lo atestiguan con claridad algunas fuentes de los primeros siglos. Tertuliano rechaza las acusaciones de los paganos contra los cristianos que son acusados de ociosidad, de inutilidad para la sociedad. Su argumento estriba en el hecho de que los cristianos viven como los demás habitantes del Imperio, porque no son como los brahmanes o los filósofos de la India, que se apartan de la sociedad para vivir en las selvas[1]. Tertuliano coincide con lo que algunos años antes había afirmado el autor anónimo de la *Carta a Diogneto,* el cual rechazaba las mismas acusaciones que veían en los cristianos a gentes hostiles a la sociedad[2].

Los primeros escritores de temas monásticos también admiten implícitamente que el monacato era algo nuevo en la vida de la Iglesia, cuando discutían entre sí acerca de quién había sido el primer monje. San Atanasio le concede a San Antonio el honor de haber sido el primero en haberse adentrado en la soledad del desierto: «No existían aún tantas celdas monacales en Egipto, y ningún monje conocía siquiera el lejano desierto»[3]. En cambio, San Jerónimo reivindica este honor para San Pablo de Tebas[4]. Aunque este personaje no sea histórico, confirma sin embargo la actitud de San Jerónimo, que consideraba el monacato como una novedad eclesial introducida en las comunidades cristianas a finales del siglo III. El historiador de la Iglesia, Sócrates, considera a Ammón como el primer monje.

---

[1] TERTULIANO, *Apologeticum adversus gentes,* c. 42.

[2] *Carta a Digneto,* V, 1-14.

[3] SAN ATANASIO, *Vita Antonii,* 3, cfr. 11.

[4] SAN JERÓNIMO, *Vita Pauli, Prólogo.*

Es muy significativo en este sentido el hecho de que los autores monásticos, cuando hablan o escriben acerca de los orígenes del monacato, dan siempre el salto desde San Antonio o desde San Pablo de Tebas hasta San Juan Bautista, por la similitud del género de vida del Precursor y el de los monjes del desierto.

El hecho de que el monacato cristiano, en la complejidad de sus rasgos, se considere y sea de verdad algo nuevo en la vida de la Iglesia de finales del siglo III no quiere decir que el monacato no haya tenido una larga génesis en toda una larga serie de hechos, de personajes y de ideas que se han ido afirmando en las comunidades cristianas durante los tres primeros siglos. Todo lo cual se podría sintetizar en una sola palabra: *ascetismo.*

Teniendo como punto de partida esta afirmada novedad del monacato, es necesario plantearse ahora un problema: ¿Por qué no hay monacato durante los tres primeros siglos? Si la Vida Religiosa, una de cuyas formas es el monacato, es algo que pertenece a la vida y santidad de la Iglesia (LG, 43), por fuerza tendrá que haber una razón para que el Espíritu, a quien la *Lumen Gentium* (n. 43) atribuye el origen de la Vida Religiosa, no haya suscitado semejante modo de vida en la Iglesia de los tres primeros siglos. Por otra parte, si, como afirma el Concilio Vaticano II, la Vida Religiosa es un *carisma,* «un don divino que la Iglesia recibió de su Señor» (LG, 43), necesariamente habrá de tener una concreta utilidad en el Pueblo de Dios. Por tanto, si en un determinado momento de su historia no existió en la Iglesia un tal carisma, habrá que concluir que no era necesario para la comunidad cristiana. Será necesario determinar, por tanto, cuál era la situación de la Iglesia durante esos tres primeros siglos para ver las motivaciones por las que semejante género de vida tardó tanto tiempo en ser suscitado por el Espíritu.

### 1.2. *Marginación y persecución del Cristianismo en el Imperio Romano*

El autor anónimo de la *Carta a Diogneto* describe en una página bellísima el tenor de vida de los cristianos en medio de aquella sociedad pagana del Imperio Romano. Los cristianos no se diferencian de los demás ciudadanos ni por el vestido, ni por las casas en que habitan, ni por los alimentos. En todo lo rela-

tivo a la vida terrestre siguen las costumbres del país en que viven[5]. Tertuliano, que escribe unos decenios más tarde, en torno al año 197, intentando defender a sus cohermanos de religión frente a los ataques de los paganos, afirma:

«Nosotros los cristianos no vivimos al margen de este mundo; frecuentamos, como vosotros, los mercados, el foro, los talleres, los baños, las tiendas, las plazas públicas; nosotros somos marinos, soldados, agricultores, comerciantes; nosotros ponemos a vuestro servicio nuestro trabajo y nuestra industria»[9].

Ahora bien, semejantes descripciones, más que una realidad, constituían una soñada aspiración de los cristianos, porque éstos, durante los tres primeros siglos, no eran, en modo alguno, como los demás ciudadanos del Imperio. No gozaban de los mismos derechos. Es más, no tenían ningún derecho. Eran perseguidos, encarcelados, juzgados sumariamente y condenados a muerte por el mero nombre de cristianos. Este nombre, en efecto, era motivo suficiente para que en el Imperio Romano, desde el año 64 hasta el año 313, un ciudadano que no hubiese cometido crimen alguno, sino por el simple hecho de haber dado su nombre al catálogo de la Iglesia, fuese llevado a los tribunales y, en mede veinticuatro horas, fuese sentenciado y ejecutado públicamente.

Los cristianos, en opinión de las gentes, eran un «tertium genus». No eran romanos ni judíos, ya que estos últimos constituían el «secundum genus». Los cristianos eran algo diferente. No había categoría humana en la que pudieran ser encasillados. El mismo Tertuliano tuvo que demostrar que los cristianos eran de la misma naturaleza que los demás hombres, puesto que había en el Imperio quienes lo ponían en duda[7].

Los cristianos, durante la época de las persecuciones, eran en el Imperio como *extraños* en medio de la ciudad. No tenían más remedio que vivir marginados, apartados del mundo. Exactamente lo que después de la paz constantiniana será una de las características de aquellos cristianos llamados monjes. Viven en el mundo pero sin ser del mundo, como decía bellamente la *Carta a Diog-*

---

[5] *Carta a Diogneto,* V, 12-13.

[6] TERTULIANO, *Apologeticum adversus gentes,* c. 42.

[7] TERTULIANO, *Apologeticum adversus gentes,* c. 16: «Licet extranei a turbis aestimemur».

*neto*[8]. Durante los tres primeros siglos, aquel que se ponía en seguimiento de Cristo era necesariamente un *asceta,* un *solitario,* en medio de la ciudad. Realmente, todos los cristianos tenían que vivir muy al margen de la vida normal de sus conciudadanos.

El desacuerdo que fácilmente podía surgir entre sus deberes de *fieles a Cristo* y los deberes de *fieles a la ciudad* indica el punto neurálgico de la situación de los cristianos en relación a su vida de ciudadanos. La unión estrecha existente en el Imperio Romano —como, en general, en todas las sociedades antiguas— entre Estado y Religión o, dicho de otro modo, debido a la falta de libertad religiosa, traía como consecuencia el que los cristianos tuviesen que renunciar a una serie de actividades sociales que en una separación entre Religión y Estado no hubiera sido necesario. Su fe cristiana los situaba, en gran medida, al margen de la vida de los demás ciudadanos. Se trataba de una *separación,* de una *segregación moral,* inevitable. Es posible que ese aislamiento en que vivían los cristianos, impuesto por las leyes persecutorias, haya sido agravado por ciertas tendencias apocalípticas que los incitaban a una despreocupación por las realidades temporales, por más que la Jerarquía eclesiástica y los representantes más genuinos del pensamiento cristiano de aquellos tiempos, como se ha visto en la *Carta a Diogneto* y en los escritos primeros de Tertuliano, no sólo no hicieron suyas semejantes ideas, sino que las rechazaron expresamente[9].

En realidad, no hay que acudir necesariamente a esas tendencias apocalípticas, que, a la larga, degeneraron en verdaderas herejías, como puede ser el caso del Montanismo[10], para explicar esa desinstalación y esa despreocupación, por lo que a su origen netamente cristiano se refiere, porque es algo que tiene unas raíces profundamente neotestamentarias. San Pablo, por ejemplo, dice que el cristiano no tiene ciudad permanente, que es un peregrino que va en busca de la ciudad definitiva (Hb 13,14; Filp 3,20. Y, por otra parte, el ejemplo y la doctrina del Salvador y las realizaciones prácticas del Cristianismo primitivo era de donde dimanaba esa actitud fundamental de desprendimiento de sí mismos y de todo lo que les rodeaba. Sin olvidar tampoco que

---

[8] *Carta a Diogneto,* VI, 1-10.

[9] DANIELOU, J., *La théologie du Judéo-Christianisme,* París, 1957.

[10] LABRIOLLE, P. DE, *La crise Montaniste,* París, 1913.

la situación de persecución permanente en que se encontraban era decisiva para reafirmar esa misma orientación.

Los cristianos, en efecto, diseminados en medio de una sociedad pagana, se percataron muy pronto de que si querían ser fieles al don de la fe en Cristo, les era preciso imponerse unas privaciones que en una sociedad en la que reinase la libertad religiosa no sería así. En cambio, en una sociedad basada en el confusionismo cívico-religioso, muchas manifestaciones que en circunstancias normales serían absolutamente inocentes, podrían suponer un serio peligro para su fe y motivo de escándalo para sus correligionarios. Para la mayor parte de los cristianos la vida cotidiana estaba jalonada por muchas renuncias, por muchas ausencias a fiestas, a espectáculos públicos en los que sin duda no podían menos de ser advertidas, no comprendidas e incluso mal interpretadas. De ahí que el mismo comportamiento de los cristianos resultase sospechoso y diese ocasión a un sin fin de habladurías que no dejaron de tener un peso considerable en la génesis y en el desarrollo de las persecuciones.

Todo cristiano que quería practicar con exactitud sus obligaciones religiosas y ser fiel a todas las exigencias de su fe, se convertía necesariamente en un *asceta.* Los cristianos compensaban ese déficit cívico-social con la ejemplaridad de una conducta que, considerada sin prejuicios, se mostraba mejor que la de los demás ciudadanos. Los cristianos daban a la vida humana, sin prescindir de los elementos sociales, toda su dignidad; la dignidad de una vida según el espíritu. El autor de la Carta a Diogneto era consciente de ello cuando afirmaba: «Los cristianos viven en la carne, pero no según la carne»[11].

Por otra parte, la vida de los cristianos difería notablemente de lo que era el modo habitual de vida de los paganos. La descripción que de la vida pagana hace San Pablo en la Carta a los Romanos (1,18-32), constituye un cuadro que contrasta mucho con la vida habitual de los cristianos. Sin duda, no todo era tan inmoral como San Pablo lo pinta entre los paganos; ganaría mucho esa descripción si tuviera en cuenta los altísimos ejemplos de honestidad que se podrían encontrar también en medio de las familias romanas.

---

[11] *Carta a Diogneto,* VI, 1-10.

## 1.3. *El «enclaustramiento» de los cristianos*

Muchos serían los elementos que cabría considerar en la vida normal de cualquier buen cristiano del tiempo de las persecuciones, unos como consecuencia lógica del ideal de perfección de vida en Cristo, y otros que el cristiano se imponía voluntariamente a sí mismo para proteger su fe del ambiente hostil reinante contra el Cristianismo. Baste una breve enumeración.

Los cristianos evitan los espectáculos públicos del Circo que tanto entusiasmaban a las masas paganas, y tan frecuentemente acompañados de desórdenes morales de todo tipo[12]. El cristiano de verdad se mostraba indiferente a los halagos de la fortuna; o, por lo menos, no disfrutaba egoístamente de sus bienes. Estos eran considerados como un medio para conseguir tesoros mejores en el cielo. Por eso, los ponían libremente al servicio de los menos favorecidos de la fortuna: «Nosotros, decía San Justino, que en otro tiempo amábamos el lucro, la ganancia, distribuimos ahora lo que poseemos y lo damos a todos los necesitados»[13]. No es infrecuente en los autores cristianos de los primeros siglos la condena de los gastos superfluos en lujos y en adornos, lo cual es indicio de que algunos cristianos se concedían ciertas libertades en este punto[14].

La circunspección en el uso de los bienes materiales y en la conducta moral es el rasgo más distintivo del verdadero cristiano. Pero, además, solamente el Cristianismo, entre todas las religiones antiguas, vio siempre una falta grave en las relaciones sexuales fuera del matrimonio. Hubo incluso alguna tendencia opuesta a las segundas nupcias, aunque San Pablo, no sólo las había tolerado sino incluso recomendado a las viudas jóvenes (1 Tim 5,14). Puros en sus costumbres, no usando los bienes terrenos nada más que para satisfacer sus necesidades esenciales y para el servicio de los hermanos, los cristianos hacen de su existencia cotidiana una oración permanente, y tienen también horas determinadas para la oración. En efecto, además del culto litúrgico propiamente dicho celebrado en común, el cristiano, conforme al precepto del Evangelio (Mt 6,6), ora al Padre en secre-

---

12 TERTULIANO, *De Spectaculis.*

13 SAN JUSTINO, *Apología I.ª,* 1, 14.

14 TERTULIANO, *De cultu feminarum.*

to. Siguiendo el consejo de Jesús, Tertuliano recomendaba el rezo frecuente del Padre nuestro[15].

El cristiano, que se une a Dios en la oración, mortifica también su cuerpo con ayunos. Orante, es también penitente. El ayuno que recordaba la mortificación de Cristo en el desierto, es la práctica ascética más característica del cristiano[16]. Los cristianos de los primeros siglos ayunaban dos veces por semana: el viernes en recuerdo de la Pasión del Señor y el miércoles en recuerdo de la traición de Judas. Estos ayunos se llamaban de *estación* porque recordaban el servicio de guardia de un puesto de milicia, comparación muy usada por San Pablo según el cual la vida del cristiano en este mundo no es más que un combate, una milicia, en la que siempre hay que estar alerta. A este *ayuno estacional* se le añadió a finales del siglo II un *ayuno pascual,* mencionado por San Ireneo, como preparación para la Pascua[17]. La *Cuaresma* será una extensión posterior de este ayuno pascual[18].

Mortificado en su vida personal en recuerdo de la Pasión del Señor y para dominar sus pasiones, el cristiano, digno de tal nombre, busca ante todo el bien de sus hermanos para cumplir el precepto del Señor. Cada miembro de la comunidad está al servicio de los demás y el cumplimiento de este precepto va desde la limosna[19] que ayuda a no morir de hambre, pasando por la hospitalidad[20] tan cultivada en el Cristianismo primitivo, hasta el martirio mismo[21]. El amor fraterno fue el mayor motivo de admiración para aquella masa pagana que vivía sumergida en las arideces del egoísmo: «Ved cómo se aman», era una frase común entre los paganos al ver la ayuda y el amor que mutuamente se prestaban los cristianos[22].

---

15 TERTULIANO, *De oratione.*

16 HERMAS, *Pastor, Comparación,* V, 1-4. TERTULIANO, *De ieiunio,* 12-13.

17 RICHARD, M., *La question pascale au II^e siècle,* en ORSyr, 6 (1961), 179-212. BOTTE, B., *La question pascale,* MD, 41 (1955), 84-95. EUSEBIO, *Hist. Ecles.,* V, 24, 12-13.

18 Eusebio habla de un ejercicio ascético de cuarenta días antes de Pascua, *De Soll. Pasch.,* 4. Cfr. CIRILO DE JERUSALÉN, *Procat.,* 4. ATANASIO, *Carta Pascual* del año 341. SÓCRATES, *Hist. Eccles.,* 5, 22.

19 *Didajé,* I, 5-6. CLEMENTE, *Carta a los Corintios,* 2, 16. HERMAS, *Pastor, Mand.,* 4-6. ORÍGENES, *In Math., comm.* 61.

20 *Didajé,* XII, 2-5. ARÍSTIDES, *Apolog.,* 15. TERTULIANO, *De idol.,* 5, 12.

21 EUSEBIO, *Hist. Eccles.,* 5, 1, 1-2, 8.

22 TERTULIANO, *Apologet. adv. gentes,* 39, 7.

Una vida pura, una piedad seria, una lealtad a toda prueba una caridad sin límites, fueron, durante los primeros siglos más eficaces para la expansión del Evangelio, que todos los discursos. El mejor argumento esgrimido por los Apologistas en favor del Cristianismo, fue siempre la conducta intachable de los cristianos. Los Apologistas pedían a los jueces que demostrasen con hechos concretos la culpabilidad de los cristianos; pero en ninguna de las Actas martiriales se ha podido demostrar jamás que ningún cristiano haya cometido algún crimen. El mero nombre de cristianos era el motivo de su condena que podía ir desde la confiscación de los bienes hasta la muerte misma pasando por el destierro y la tortura.

### 1.4. *La espiritualidad del martirio*

Por todo lo expuesto en los párrafos precedentes, se puede concluir que hubo un tiempo en el que los cristianos en cuanto tales eran ante el mundo un *signo fácilmente legible* de las realidades futuras. La persecución que llevaba al *martirio* a los cristianos, mantuvo a éstos en una tensión y en una fidelidad constante. Por eso, durante los primeros siglos de persecución, el ideal, el prototipo del cristiano, es el *martir*. Y en mártir podía convertirse cualquier cristiano en el momento menos pensado. La literatura cristiana de aquel tiempo está impregnada de la idea del martirio. El *Ad martyres* de Tertuliano[23], la *Exhortación* de Orígenes[24], los Comentarios de Hipólito, algunas cartas de San Cipriano, son testimonios muy elocuentes de esta espiritualidad martirial. Estos hombres han visto correr la sangre de sus amigos, de sus parientes, de sus fieles, perseguidos por la fe; y alguno de ellos escribe incluso esperando el momento fatal en que su propio nombre estaba a punto de engrosar el catálogo de los mártires o de los confesores de la fe[25].

El hecho y la teología del martirio se encuentra en el Nuevo Testamento. En los Hechos de los Apóstoles hay varios casos de martirio, como el de Esteban (7,55-60) y el de Santiago el Mayor

---

23 TERTULIANO, *Ad martyres.*

24 ORÍGENES, *Exhortatio ad martyrium.*

25 DELEHAYE, *L'origine du culte des matyrs,* pp. 4-5, Bruselas, 1933.

(12,2). En el Apocalipsis hay toda una teología del martirio (Ap 13; 6,10-11; 12; 13,2-4). San Juan emplea constantemente esta palabra griega *martyrion* que significa *testimonio,* para designar el testimonio dado por los cristianos en favor de Cristo mediante el derramamiento de su sangre que es imagen de la muerte misma de Cristo.

Pero, aunque el martirio es una característica tan importante de la Iglesia primitiva, no hay que olvidar que los mártires cristianos tenían un precedente en el Antiguo Testamento. La Carta de la Iglesia de Lyon es consciente de ello cuando compara la actitud de Blandina, aquella dulce esclava lyonesa martirizada en torno al año 180 con algunos otros cristianos, con la conducta de la madre de los Macabeos (II Mac 7,20 y ss.). También algunos textos, no canónicos, de la piedad judía, contemporáneos de Cristo y posteriores a El, esbozan los temas desarrollados por autores cristianos a propósito del martirio. El Libro IV de los macabeos expone la idea de que la muerte de un profeta es como el sello de la perfección puesto a toda su vida[26]. También se encuentra en este mismo libro la idea de que Dios concede fuerzas sobrenaturales al que sufre por la Ley[27]; idea desarrollada también en el *Martirio de Isaías*[28]. Es la misma teología desarrollada por Lucas en los Hechos de los Apóstoles en el martirio de Esteban (Hch 7,55-60).

Sin embargo, el mártir cristiano se distingue; no sólo por su fe en Cristo, sino también por la referencia explícita a la muerte de Cristo. Este *carácter cristiforme* permite comprender el papel jugado por el martirio en la Iglesia primitiva[29]. El martirio era la forma de la vida cristiana —y en un sentido más profundo es la forma del Cristianismo en cuanto tal— porque bien puede afirmarse que la educación que recibía el cristiano, desde el momento mismo en que pedía su adscripción a las filas del Catecumenado, era un adiestramiento para el martirio.

De ahí que todos los cristianos necesitasen un constante entrenamiento para estar siempre en forma cuando llegase el combate definitivo. San Cipriano habla de la necesidad de este

---

26 *IV Macab.*, 7, 15.
27 *IV Macab.*, 11, 21-22.
28 *Martirio de Isaías,* 5, 7, 14.
29 BOUYER, CH., *La Spiritualité Chrétienne,* pp. 241-242.

constante aprendizaje, ya que la disponibilidad para el martirio no se aprende de una vez para siempre: «Qué cosa conviene más y mejor a nuestro cuidado y solicitud que preparar con continuas exhortaciones contra los dardos y tiros del diablo al pueblo que por Dios nos ha sido confiado y al ejército que acampa en los reales del Señor»[30]. Así escribía San Cipriano al obispo Fortunato que le había pedido un tratado en que se recogiesen todos los textos de la Sagrada Escritura relativos al martirio. Porque Fortunato, como el propio Cipriano, estaban convencidos de que:

«...no puede ser soldado apto para la guerra el que antes no se hubiere ejercitado en el campamento. Y el que aspira a la corona en los juegos olímpicos, no será coronado en el estadio, si antes no se adiestra y ejercita sus fuerzas»[31].

Hay también un texto de Orígenes muy significativo y precioso a este respecto. En él añora aquellos tiempos en los que todos los cristianos vivían constantemente preparados para afrontar el combate supremo del martirio:

«Entonces éramos de verdad fieles, cuando el martirio llamaba a la puerta desde que nacíamos en la Iglesia; cuando volviendo de los cementerios en que habíamos depositado los cuerpos de los mártires, volvíamos a las reuniones litúrgicas; cuando la Iglesia entera se mantenía inconmovible; cuando los catecúmenos eran catequizados en medio de los mártires y de la muerte de los cristianos que confesaban la verdad hasta el fin, y ellos, sobrepasando estas pruebas, se unían sin miedo alguno al Dios vivo. Entonces tenemos conciencia de haber visto prodigios sorprendentes y maravillosos. Entonces los fieles eran sin duda poco numerosos, pero verdaderamente fieles, que caminaban por la vía estrecha y áspera que conduce a la vida»[32].

Orígenes era hijo de un mártir, el catequista Leónidas. Y en la larga paz que gozó la Iglesia desde que cesó la persecución de Septimio Severo (muerto en 211), aunque no faltaron en ocasiones episodios cruentos, el gran Maestro de Alejandría ha percibido los efectos perniciosos que semejante paz ha producido en la vida de los cristianos. El mismo fue testigo de ello en la repentina persecución de Decio en la que se produjeron apostasías en

30 San Cipriano, *Ad Fortunatum, Prólogo.*

31 *Ibídem.*

32 Orígenes, *Hom. in Jerem.*, IV, III.

masa. También el propio Orígenes experimentó la persecución, pues aunque no dejó su vida en los tormentos, fue torturado, muriendo unos años más tarde a causa de los tormentos sufridos (muerto en 254).

El martirio, por ser hazaña sobre toda fuerza humana, supone un llamamiento del Señor. Por lo mismo exponerse a él por cuenta propia es una grave temeridad de la que los Pastores se encargaron de precaver a sus fieles. Al cristiano le estaba permitido huir, en contra de las opiniones del rigorista Tertuliano que consideraba la huida como una apostasía. El martirio en opinión de Orígenes es la suprema acción de gracias, la suprema *eucaristía* del cristiano:

«El santo cuya nobleza quiere responder a los beneficios con que Dios lo ha prevenido, busca qué es lo que podrá hacer por el Señor en respuesta a todo lo que de El ha recibido. Y no encuentra nada que pueda responder a estos beneficios y pueda ser entregado a Dios por el hombre. Porque está escrito en el salmo 115, ante todo una pregunta complicada: «¿Qué daré yo al Señor por todo lo que de El he recibido?». Después viene la respuesta de lo que se manda dar al Señor por todo lo que de El se ha recibido: «Tomaré el cáliz de salvación e invocaré el nombre del Señor». El cáliz del Señor es el nombre usual para indicar el martirio, como lo encontramos en el mismo Evangelio, cuando aquellos que quieren sentarse a la derecha y a la izquierda del Señor en su Reino... Este cáliz es el martirio»[33].

Se puede ver en este texto de Orígenes cómo la ascesis auténticamente cristiana no es nunca una condenación o una negación, sino más bien una selección. No ha sido en la escuela de los mártires, sino hundiéndose en un pesimismo sectario, donde Tertuliano ha aprendido aspectos tan sombríos y negativos como estos:

«Si nosotros recordamos que el mundo es más bien una prisión, nosotros comprenderemos que vosotros mismos habéis salido más bien de la prisión que haber entrado en ella. El mundo está cubierto de espesas tinieblas, que oscurecen el espíritu de los hombres. El mundo lleva cadenas mucho más pesadas que abruman a las mismas almas. El mundo respira olores mucho más insoportables: los desenfrenos de los hombres. El

---

33 ORÍGENES, *Exhortatio ad martyrium*, XXVIII.

mundo, en fin, encierra un mayor número de crímenes, quiero decir todo el género humano...»[34].

Esta retórica pesimista de Tertuliano es una nota bastante discordante respecto al conjunto de la literatura martirial de los primeros siglos.

### 1.5. *El ascetismo prepara y suple el martirio*

El ascetismo en la Iglesia primitiva es una manera de prepararse e incluso de anticipar el martirio. Orígenes ha puesto de relieve cómo las persecuciones recuerdan a los cristianos la necesidad de una permanente vigilia, de un constante aprendizaje para el combate definitivo[35]. Las pruebas ascéticas que paulatinamente van separando al cristiano de este mundo, son la mejor preparación, el mejor entrenamiento, para el abandono definitivo mediante la muerte a manos del verdugo por confesar valientemente la fe[36]. También Tertuliano en este punto se expresa de un modo semejante[37]. Ambos autores comparan el martirio a un combate deportivo, aspecto en el que dependen enteramente de San Pablo, y cuyos conceptos parecen totalmente aptos para ser transportados del martirio a la ascesis propiamente dicha.

Efectivamente, desde la época misma de las persecuciones, se planteó el problema de si no existiría algún modo de suplir el martirio; si no habría en la vida cristiana algo que pudiese tener a los ojos de Dios el mismo mérito que el martirio. Orígenes, llegado al final de su *Exhortación al martirio,* se plantea esta cuestión: ¿Para qué servirá el que nos hayamos estado preparando para el martirio, si, al fin, no tenemos la oportunidad de ser mártires? Y él no duda en responder que la preparación en sí misma equivale ya a un verdadero martirio[38]. La misma doctrina fue formulada por San Cipriano[39]. Y Clemente Alejandrino no duda en afirmar que todo cristiano puede hacer de su muerte na-

---

34 TERTULIANO, *Ad martyres,* PL, 695.
35 ORÍGENES, *Hom. in Jerem.,* IV.
36 ORÍGENES, *Exhortatio ad martyrium,* PG, 11, 630-631.
37 TERTULIANO, *Ad martyres,* PL, 1, 697-698.
38 ORÍGENES, *Exhortatio ad martyrium,* PG, 11, 334-335.
39 SAN CIPRIANO, *Espís. 53, Ad Fortunatum,* PL, 4, 357.

tural un verdadero martirio si la hace preceder y acompañar de verdaderos sentimientos de aceptación de la voluntad del Padre:

«Si el martirio consiste en confesar a Dios, cualquier alma que se conduce con pureza en el conocimiento de Dios, que obedece los mandamientos, es mártir en su vida y en sus palabras. De cualquier modo que sea separada de su cuerpo, derrama su fe como la sangre, durante toda su vida y al momento de su salida. Es lo que dice el Señor en su Evangelio: "Cualquiera que abandona a su padre, su madre, sus hermanos..., por causa del Evangelio y de mi nombre"... este hombre es bienaventurado porque realiza no el martirio ordinario sino el *martirio gnóstico,* conduciéndose según la regla del Evangelio, por amor del Señor. Porque la *gnosis* es el conocimiento del Nombre y la comprensión del Evangelio»[40].

El martirio se presenta en la Iglesia primitiva como la forma más eminente de santidad. Así lo mostraba ya el Apocalipsis (20,3-4). Porque el martirio es la configuración más perfecta con la pasión de Cristo y la perfecta transformación en Dios. De ahí que la aspiración al martirio como camino rápido de acercamiento al Padre, que aparece ya con fuerza en las cartas de San Pablo, sea también tema frecuente en la literatura cristiana maś antigua. Quizá ningún otro texto cristiano antiguo presenta tan bellamente el martirio como participación en la muerte y en la resurrección de Cristo como las Cartas de San Ignacio de Antioquía, sobre todo la Carta a los Romanos.

El martirio no tiene solamente valor de edificación, sino también valor de redención, porque es la prueba más perfecta de amor a los hermanos. El mártir, como Cristo, da la vida por sus hermanos. Este aspecto fue expuesto particularmente por Clemente Alejandrino, para quien el martirio es esencialmente perfección del *agape,* plenitud de la caridad.

En las persecuciones fue donde se fraguó el ideal del santo cristiano, no sólo desde una perspectiva cultual, sino como ideal de vida cristiana. En el martirio se encuentra la vivencia completa del misterio de Cristo: la *moral,* la *ascética,* la *mística,* encuentran en el mártir la expresión más perfecta. El martirio constituye la auténtica imitación de Cristo. Lo que todo fiel cristiano se esfuerza por conseguir a lo largo de su vida, lo alcanzan los

---

[40] CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata,* I, IV, c. IV.

mártires en un instante, porque ejercitan simultáneamente y en grado sumo las tres virtudes teologales: Fe absoluta en Cristo, Esperanza total en sus promesas y Caridad perfecta, hasta dar la vida por aquel a quien se ama.

Toda la Historia de la Iglesia está ennoblecida y consagrada por las figuras de mártires como Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna, Lorenzo, Blandina, Perpetua, Inés, Cecilia, Agueda, Leocadia, etc., que no han desaparecido para siempre sino que tienen sus continuadores en los millones de cristianos que, después de ellos, han derramado su sangre por la confesión de la misma fe cristiana, y en los millones de cristianos que han entregado también su vida, consagrándose en las diferentes formas de Vida Religiosa, la cual, como continuadora del martirio, surge en el momento mismo en que cesó el martirio como hecho colectivo en la vida de la Iglesia.

En efecto, cuando la época de las persecuciones esté ya lejana, cuando el martirio haya dejado de ser un fenómeno social para convertirse en hecho individual, se empezará a considerar la sangre derramada como el modo más perfecto de testimoniar la propia fe en Jesucristo, y el tiempo de las persecuciones del Imperio Romano como la edad de oro del Cristianismo[41].

Pues bien, en una Iglesia así, toda ella transida de ese espíritu martirial, no hacía falta el Monacato o la Vida Religiosa institucionalizada. La Vida Religiosa surge con fuerza precisamente en el momento mismo en que ese espíritu cristiano martirial empieza a languidecer después de la paz constantiniana. De modo que, en el más exacto y riguroso sentido de la expresión, al martirio como forma de vivir la perfección de la caridad que obliga a todos los cristianos, le sucederá el Monacato o la Vida Religiosa.

Así como en los primeros siglos eran los mártires quienes, de hecho, encarnaban y quienes hacían realidad en sus vidas la perfección de la caridad, sin excluir que también otros cristianos que no sufrían el martirio lo pudieran hacer, otro tanto habrá que decir del monacato o de la Vida Religiosa, después de las persecuciones. El monacato será una forma de vida cristiana al lado de otras formas de vida cristiana, en la que, sin embargo, se verá como una institucionalización de la perfección de la cari-

---

[41] BARDY, G., *La conversión al Cristianismo durante los primeros siglos*, páginas 240-241, Bilbao, 1961.

dad, al estilo de como se veía la institucionalización de la perfección de la caridad en el martirio en la época anterior. Todo cristiano estaba obligado a la perfección de la caridad en la época de los mártires; pero eran los mártires quienes la hacían realidad en sus vidas de una manera más visible; también los monjes y los religiosos en general serán en la época siguiente quienes, institucionalmente, mejor visibilicen la perfección de la caridad, sin negar, por ello, que otros cristianos, todos los demás cristianos, estén obligados a la misma perfección de la caridad.

### 1.6. *Cuando los cristianos en general dejan de ser «ascetas», se incrementa el número de los ascetas en particular*

Aunque se puede afirmar en verdad que los tres primeros siglos cristianos fueron siglos de persecución, no hay que pensar que se haya tratado de una acción persecutoria sistemática e ininterrumpida por parte de las autoridades imperiales. Las persecuciones se inician en el año 64 con Nerón, y se concluyen oficialmente en el año 313 con la promulgación del Edicto de Milán. Fueron exactamente 249 años de persecución oficial, es decir, de prohibición legal del Cristianismo en el Imperio Romano, de modo que en cualquier momento, un cristiano podía ser llevado a los tribunales y condenado a muerte si no apostataba de su fe en Cristo. Sin embargo, a lo largo de esos 249 años, hubo largos períodos de paz en los que la Iglesia pudo desarrollarse con normalidad ante los ojos de los paganos.

Durante esos largos períodos de paz, aunque las prescripciones de la moral cristiana prohibían la participación de los fieles en los cargos públicos, por el temor de verse implicados en actos de culto a los dioses paganos, sin embargo, es cada vez mayor el número de cristianos que ocupan cargos de responsabilidad en el Imperio, sobre todo en Oriente, donde el número de cristianos era mayor que en Occidente. La Jerarquía no se mostraba muy entusiasmada con los cristianos que ocupaban tales cargos. Es significativo a este respecto el canon 56 del Concilio de Elvira (ca. 305), en el cual se prohíbe la entrada en la Iglesia, durante su mandato, a los cristianos que ostentan cargos públicos.

El aprecio y consideración de que gozaban los cristianos, como lo atestiguan muchas Actas de los mártires, sobre todo en

Oriente, era ocasión de que se perdiera notablemente el espíritu ascético que los caracterizaba cuando las persecuciones arreciaban. Las muchas apostasías a que daban lugar las persecuciones repentinas, después de algún prolongado período de paz, son muy elocuentes a este respecto. El cristiano, cuando las cosas le iban bien en el ambiente social, pronto dejaba de ser un *signo fácilmente visible* de las realidades futuras. El espíritu mundano, la instalación hacía presa en los cristianos, a medida que éstos iban ganando el mundo. Así se explica el hecho de que en la Iglesia hayan surgido, precisamente en esos tiempos de paz, unas instituciones de tipo ascético que en los períodos de persecución no eran necesarias, porque todos los fieles estaban con el espíritu tenso hacia las realidades del Reino. El ascetismo era la contrapartida de la relajación que a nivel casi oficial se apoderaba de la Iglesia en los largos períodos de paz.

En efecto a lo largo del siglo III, pero especialmente en la segunda mitad, se infiltran en las comunidades cristianas algunas prácticas que en tiempos anteriores hubieran sido un escándalo. Cristianos de corazón y de convicción que retrasan el Bautismo por falta de coraje para comprometerse con las exigencias de una vida cristiana cabal; práctica que después de la paz constantiniana se generalizará incluso entre las familias de mayor raigambre cristiana. La penitencia se hizo más asequible. En realidad, era algo inevitable a medida que aumentaba el número de los fieles. Pero el mismo estamento jerárquico no daba siempre el ejemplo que de él pudiera y debiera esperarse. Obispos hubo que se dedicaban más a los negocios que a la cura de almas. San Cipriano cita ejemplos de estos Pastores poco edificantes de su grey[42]. Las penas que contra ellos promulga el ya mencionado Concilio de Elvira es el mejor indicio de que no se trataba de hechos esporádicos, porque estos no necesitan que se establezca una legislación penal[43]. Pablo de Samosata, depuesto en el Concilio de Antioquía del año 268, se convirtió en el prototipo de obispo fastuoso, más del mundo que de Cristo, para quien el dinero contaba más que el pastoreo del rebaño que le había sido confiado.

---

[42] San Cipriano, *Epístola 64, Ad Epictetum et plebem,* PL, 4, 401-406.

[43] Concilio de Elvira, cc. 19 y 20. Kirch, C., *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae,* p. 202, Barcelona, 1960.

Las riquezas que las comunidades cristianas iban acumulando, merced a las donaciones de los fieles, convertían a los miembros de la Jerarquía que las gestionaban en potentados terrenales —prescindiendo de la propia ascesis personal de cada uno—, siendo fácilmente envidiados por los de dentro y por los de fuera de la comunidad. A mediados del siglo III, por ejemplo, el Obispo de Roma era ya *alguien* en la ciudad a los ojos del pueblo y de la autoridad imperial, la cual le atribuía, sin duda, más riquezas de las que en realidad tenía en administración. Estas riquezas, por más que su origen y sus destinatarios fuesen la caridad, corrían el peligro de deslumbrar y de embriagar a quienes tenían el *honor,* al mismo tiempo que la *carga,* de la Iglesia de Roma.

Es decir, llega un momento en el que la Iglesia, debido a su *poderío,* uno de cuyos signos más evidentes eran sus posesiones, ya no era el *signo visible* de la *Persona pobre de Jesús* que salvó al mundo con su pobreza[44]. Por eso precisamente, cuando estos peligros se hacían más próximos, el Espíritu suscitó en la Iglesia una especie de cristianos que quisieron poner de relieve esa pobreza, ese *anonadamiento existencial de Jesús.* Fueron los *ascetas.* El Señor, que no abandona nunca a su Iglesia, puso ante los ojos de todos los fieles unos signos llamativos para recordar a todos las realidades futuras.

En situaciones así no faltan nunca reacciones extremistas que quieren implantar a sangre y fuego los ideales cristianos primeros. Fue el caso, por ejemplo, de los *encratitas* y de los *montanistas,* vestigios o interferencias gnósticas cuya presencia rebotará en diferentes ocasiones en la Historia de la Iglesia, aunque sea con distintos nombres y ropajes, cuando se produzca alguna decadencia o relajación moral.

Para que la Iglesia no pierda su dimensión de signo de las realidades futuras, el Espíritu suscita algunas formas especiales de ascetismo. Entre éstas, sobresalió durante los primeros siglos la virginidad, que después será uno de los integrantes esenciales del monacato. Por eso, es preciso determinar las manifestaciones que la virginidad asume durante el período en que el martirio era aún la forma de la santidad por excelencia.

---

[44] ORÍGENES, en su *Hom. in Math.,* 16, 25, habla ya de algunos jerarcas que no permiten a sus fieles que les hablen en plano de igualdad fraterna. Cfr. ALVAREZ GÓMEZ, J., *Diversas formas de pobreza religiosa,* pp. 34-35, Madrid, 1975.

El germen de la virginidad, sembrado por Cristo con el ejemplo de su vida y cultivado por las enseñanzas de los Apóstoles en el terreno nada propicio del judaísmo y de la cultura grecorromana, se fue desarrollando durante la era apostólica y se consolidó durante los siglos II y III, para llegar a una exhuberante floración en la Iglesia del siglo IV. La virginidad, como forma de ascetismo, está constatada en las diferentes comunidades cristianas de la antigüedad. Pero no se pueden admitir ciertas exageraciones bastante habituales a la hora de hablar del número de las vírgenes cristianas. En modo alguno se puede hablar del incremento de «las vírgenes en forma de verdaderas legiones»[45], porque el número de cristianos era aún muy escaso. Un breve recorrido por las principales fuentes cristianas de la antigüedad será suficiente para advertir la presencia de *vírgenes* y de *continentes,* nombres con que se designan, respectivamente, a las mujeres y a los hombres que han abrazado el ascetismo.

Las enseñanzas de San Pablo en Corinto fueron eficaces. A finales del siglo I existía allí un grupo numeroso de cristianos consagrados a la vida ascética. Clemente Romano, en la carta que, en torno al año 95, dirige a aquella comunidad apostólica, da oportunos consejos para todos los estamentos eclesiales, sin que falte una advertencia y recomendación muy enérgicas para las vírgenes y continentes, los cuales, según se desprende de esta misiva del Obispo de Roma, se habían sublevado contra los presbíteros casados. Las palabras de Clemente son dignas de tenerse en cuenta para la comprensión de la virginidad y continencia como carisma: «El que es casto en su cuerpo, que no se deje llevar de la vanagloria, porque debe saber que de otro ha recibido el don de la continencia»[46].

Testigo cualificado de la presencia de un grupo de continentes en la Iglesia de Esmirna es el anciano Obispo de Antioquía, San Ignacio, quien, camino del martirio que sufrirá en Roma, escribe a las distintas comunidades que va encontrando a su paso. En la dirigida a la comunidad de Esmirna, o mejor, a su Obispo San Policarpo, saluda de un modo particular a las vírgenes[47], detalle que demuestra que las vírgenes sobresalían en aquella co-

---

45 VIZMANOS, F. DE B., *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva,* p. 126.

46 CLEMENTE, *Carta a los corintios,* 38, 2.

47 SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a Policarpo,* XIII, 1.

munidad por su fervor o por su número: o, más sencillamente, Ignacio creía una cosa tan normal la existencia de vírgenes y continentes en todas las comunidades cristianas que da por supuesta su existencia en la comunidad de Esmirna.

En la Iglesia de Roma, que, en frase del propio San Ignacio de Antioquía, «preside en la caridad», está asegurada la presencia de vírgenes y continentes para unos años más tarde. Lo cual no quiere decir que no existieran ya cuando el Obispo antioqueno fue martirizado en torno al año 110. *El Pastor* de Hermas es una fuente segura. Hermas, hermano del Papa San Pío I, vivía en continencia a pesar de estar casado[48] y confirma la existencia en Roma de un grupo de ascetas[49]. Un decenio más tarde, en torno al año 150-160, el ascetismo romano adquiere un gran desarrollo. Justino afirma en su primera Apología:

«Muchos hombres y mujeres, instruidos desde su infancia en la ley de Cristo, han llegado puros hasta los sesenta y setenta años: Yo me enorgullezco de poder citaros ejemplos de todas las clases sociales»[50].

Casi todos los apologistas, lo mismo que San Justino, argumentan en favor del Cristianismo aduciendo los altísimos ejemplos de buena conducta de los cristianos, apoyándose precisamente en la virginidad y en la continencia tan frecuentes entre ellos, en evidente contraste con el desenfreno de las masas paganas en materia de sexualidad. Los apologistas no dan ninguna referencia respecto al número, pero sus argumentos hacen suponer que no se trata de casos esporádicos, sino de algo habitual y frecuente. Atenágoras, cuyo testimonio podría valer para las comunidades de Atenas o de Alejandría, ciudades que él conocía personalmente, afirma: «Encontraréis a muchos entre nosotros, tanto varones como mujeres, que envejecen en la virginidad»[51].

A finales del siglo II, el testimonio de Minucio Félix, oriundo de Africa, vale para su tierra y también probablemente para Roma: «Muchos disfrutan, aunque no se vanaglorían de ello, de un cuerpo sin mancha, en perpetua virginidad»[52].

La virginidad y continencia de los cristianos en un ambiente

---

48 HERMAS, *Pastor, Visión segunda,* 3.
49 HERMAS, *Pastor, Mand.,* 11, 1.
50 SAN JUSTINO, *Apología I.ª,* c. 14, 2.
51 ATENÁGORAS, *Supplicatio pro christianis,* c. 30.
52 MINUCIO FÉLIX, *Octavius,* PL, 3, 37.

tan corrompido como el mundo grecorromano no pudo menos de causar admiración entre los mismos paganos. Se ha conservado un testimonio pagano de los tiempos de Septimio Severo (muerto en 211) bien elocuente a este respecto:

«Los cristianos observan una conducta intachable, digna de verdaderos filósofos. Vemos que, en efecto, desprecian la muerte y, movidos por un cierto pudor, tienen horror a los actos de la carne. Existen incluso entre ellos varones y mujeres que durante toda su vida se abstienen del acto conyugal. Los hay también que en el gobierno y dominio de su alma y en la búsqueda apasionada de la honestidad han ido más lejos que los verdaderos filósofos»[53].

Una de las comunidades cristianas de los tres primeros siglos en la que abundan los testimonios en favor de la presencia de ascetas durante el siglo III es la de Cartago, la cual podría ser representativa para todo el Norte de Africa. Tertuliano, a principios del siglo III, y San Cipriano, a mediados de la misma centuria, son testigos de excepción por la abundancia de sus escritos dirigidos a orientar a toda la comunidad cristiana, y de un modo particular a los ascetas, sobre todo a las vírgenes, las cuales eran allí muy numerosas[54] y provenían de todos los estamentos sociales[55]. La obra de Tertuliano, *De virginibus velandis,* trata de una cuestión tan sencilla como la de que las vírgenes han de ir cubiertas con el velo, pero aunque no ahonde en el tema teológico propiamente dicho de la virginidad, es testigo de que en la Iglesia de Cartago las vírgenes constituían una realidad bien visible e incluso polémica.

El florecimiento de la virginidad en la Iglesia de Alejandría durante el siglo III está atestiguado por las obras de Clemente Alejandrino y de Orígenes, los cuales, junto con San Cipriano, constituyen la trilogía de autores más representativos de los tres primeros siglos sobre el tema de la virginidad. En Alejandría, a comienzos del siglo IV, fueron muy numerosas las vírgenes que, inicialmente, se declararon partidarias de las doctrinas de Arrio o, por lo menos, de su persona[56].

---

[53] Citado por VILLER-RAHNER, *Askese und Mystik in der Väterzeit,* p. 44, nota 8.

[54] SAN CIPRIANO: «Floret Ecclesia tot virginibus coronata et castitatis ac pudicitiae tenorem gloriae suae servat». *Epíst. 52, Ad Antonianum,* PL, 3, 785.

[55] SAN CIPRIANO, *De habitu virginum,* c. 3.

[56] SOZOMENO, *Hist. Ecles.,* 1, 15, 5-8.

Dada la importancia de la Iglesia romana, se podría esperar un buen número de detalles en torno a su ascetismo; sin embargo, las noticias son muy escasas. Es conocido el nombre de algunas vírgenes que padecieron el martirio; pero no se da información alguna acerca del estilo de vida, de la organización y de las actividades de las vírgenes y continentes. Hipólito Romano, en cuyas obras de temática eclesial se podría esperar una abundante información al respecto, no dice prácticamente nada que pueda satisfacer la justa curiosidad del historiador; cita apenas el nombre de un tal Justino. Es cierto que recomienda el ascetismo, condena el matrimonio de los clérigos y, entre las siete categorías de cristianos, menciona a los ascetas[57].

Para las comunidades cristianas de Francia y de Alemania, no hay noticias seguras para los tres primeros siglos. Abundan las leyendas[58].

España posee un documento de importancia excepcional que se refiere a casi todos los aspectos de la vida eclesial de finales del siglo III y comienzos del siglo IV. Se trata de los cánones del Concilio de Elvira (ca. 305). El canon 13 impone penas severísimas a las vírgenes que son infieles a su promesa de virginidad. Pero lo más importante es que, según estos cánones, el ascetismo en España estaba perfectamente organizado y reglamentado a principios del siglo IV, lo cual implica que las prácticas ascéticas se remontan a bastante tiempo antes.

Se puede afirmar, sin duda, que desde Siria, Asia Menor, Grecia y Roma hasta las regiones más apartadas de Occidente, el ascetismo, en la forma de virginidad y continencia, estaba presente allí donde el Cristianismo había echado sus raíces. En todas las comunidades cristianas el ascetismo está marcado por el mismo espíritu: oración más intensa, ayunos más rigurosos, virginidad, continencia, pobreza, si no institucionalizada como despojamiento de los bienes terrenos, sí como uso moderado de los mismos en favor de los más pobres.

---

[57] HIPÓLITO, *In Proverbia,* PG, 10, 625.

[58] VIZMANOS, F. DE B., *op. cit.,* pp. 54-59 y 126-131.

## 1.7. *El ascetismo en las sectas cristianas*

También en las corrientes heréticas, ya desde el siglo I se cultivó con esmero el ascetismo. Algunas sectas adquieren su carácter de tales precisamente por su excesivo rigorismo ascético que quieren imponer a todos los fieles.

El ascetismo fue cultivado con empeño por el gnosticismo, como consecuencia lógica de sus mismos principios metafísicos. El dualismo extenderá su radio de influencia a todos los aspectos de la vida y de la conducta de los gnósticos. El gnosticismo en general predicaba una moral muy severa, aunque después, en la práctica, se coordinaba ese rigorismo con una notable corrupción de costumbres. Los puntos básicos del ascetismo gnóstico consisten en la prohibición absoluta del matrimonio, la obligatoriedad de la continencia incluso para quienes se habían casado, la abstinencia de carne y de vino y la obligación de determinados ayunos. El gnosticismo causó admiración entre los mismos cristianos. Ocasionalmente, pudo ejercer su influjo en el surgir del ascetismo en alguna comunidad cristiana, pero esto tendrá que ser demostrado en cada caso.

Los principios doctrinales en que se apoyaban el ascetismo gnóstico y el ascetismo cristiano son radicalmente diferentes. El principio fundamental del ascetismo gnóstico considera la materia como mala; para los cristianos, en cambio, toda la creación es buena por ser obra de Dios. Para los gnósticos la abstención de las relaciones sexuales en el matrimonio constituía el fin en sí misma, porque hay que evitar la propagación de la materia; el matrimonio es obra diabólica; para los cristianos, en cambio, el matrimonio es un sacramento, signo sensible y eficaz de la gracia. Para los gnósticos la abstención de ciertos alimentos constituía también fin en sí mismo, para eliminar la materia; para los católicos, por el contrario, el ayuno y la abstinencia no son nada más que medios que facilitan una vida más perfecta. Si el ascetismo gnóstico tuvo alguna influencia sobre los cristianos fue, más bien, para ponerlos en guardia a fin de precaverse no sólo de sus excesos doctrinales, sino también de los morales.

El *encratismo,* aunque en cierto modo es una derivación del gnosticismo, sin embargo no constituye una herejía propiamente dicha, sino más bien una actitud de espíritus rigoristas, que en el terreno práctico pretendía imponer a todos los fieles el ascetis-

mo más riguroso. A los *encratitas* se les conoce también como *acuarinos* porque, al prohibir el vino, celebraban la Eucaristía solamente con agua. Parece que el fundador del encratismo fue Taziano. Tuvieron una gran difusión en el siglo II[59].

## 2. Organización del ascetismo premonástico

### 2.1. *El nombre*

El ascetismo, entendido como *purificación progresiva* y *esfuerzo constante* para conseguir un *ideal moral* y *agradar* a Dios, es un fenómeno que se encuentra en todas las religiones.

El Cristianismo, desde sus mismos orígenes, no fue una excepción. Jesús mismo había invitado a sus discípulos a renunciar a sí mismos y a tomar la cruz para seguirlo (Mc 8,34; Mt 16,24; Lc 9,23). Durante los primeros siglos cristianos, hombres y mujeres elegían libremente la continencia y el celibato, y le daban a esta elección un significado deliberadamente cristiano. Ya hemos visto cómo la presencia de vírgenes y continentes en las distintas comunidades cristianas está atestiguada, en mayor o menor número, desde la misma era apostólica.

No existía un nombre determinado para designar a los ascetas cristianos. Los hombres son llamados más generalmente con el mismo nombre de *ascetas* y *continentes,* aunque también se les llama *confesores* a partir de finales del siglo III y durante el siglo IV. Para las mujeres, el término más habitual es el de *vírgenes.* Desde el siglo III aparecen otras denominaciones: *vírgenes santas, esposas de Cristo, vírgenes deposadas con Cristo, siervas de Dios.* A finales del siglo IV, después de la institucionalización del rito de la *consagración de vírgenes,* aparece la expresión *vírgenes sagradas.* En algunas iglesias orientales, el nombre con que se designaba a los ascetas adquirió rasgos sospechosos de desviación herética, tales como *los justos, los perfectos,* nombres que se reservarán también para los monjes. En el *Liber graduum* se llega a afirmar que solamente los «perfectos», es decir, los monjes, alcanzarán la visión beatífica. Esta idea la asume Filoxeno

---

59 ALVAREZ GÓMEZ, J., *La virginidad consagrada, ¿realidad evangélica o mito sociocultural?,* pp. 94-100.

de Mabbug, cuando afirma: «No digo que los que están en el mundo no puedan justificarse: sino que digo que no es posible que lleguen a la perfección»[60].

## 2.2. *Estilo de vida de los ascetas*

Durante los tres primeros siglos, ascetas y vírgenes no tienen ninguna organización particular. Permanecen en el seno de sus familias y se siguen ocupando en el mismo género de actividades de su entorno familiar. Sobre todo las vírgenes deben permanecer en medio de su propio ambiente familiar, porque la sociedad no admite la posibilidad de que una mujer viva sola sin perder su reputación.

Aunque el ascetismo no tenga una organización fija y determinada, los pastores se preocupan de fomentar y custodiar este género de vida en cuanto que constituía, como se ha visto anteriormente, un sustitutivo del martirio. Los ascetas y las vírgenes eran ciertamente conocidos como tales dentro de la comunidad cristiana, aunque no constituían aún un *estado diferente* ni una *profesión distinta* de la del resto de los cristianos; pero eran ciertamente diferenciados como un grupo peculiar dentro de la comunidad. Se deduce de algunos hechos. Clemente Alejandrino llama a los ascetas «elegidos entre los elegidos» y también «gnósticos», es decir, los que han alcanzado la verdadera sabiduría[61]. Orígenes coloca después de la *Jerarquía* (obispos, sacerdotes, diáconos) a las *vírgenes* y a los *continentes*[62]. Hipólito Romano, al señalar el orden de precedencia en la Iglesia, coloca a los ascetas también después del orden jerárquico: profetas, apóstoles, mártires, sacerdotes, *ascetas,* santos y justos[63]. San Cipriano llama a las vírgenes «*porción más ilustre* del rebaño de Cristo»[64].

Desde el siglo III, en Egipto y en Africa se hace común tomar de entre los ascetas a los que han de presidir la comunidad en los

60 FILOXENO DE MABBUG, *Homil. 8,* SC.

61 CLEMENTE ALEJANDRINO, *Pedagogo,* PG, 8, 25.

62 ORÍGENES, *In Num.,* PG, 12, 591: «Quid de virginibus dicam, aut de continentibus vel omnibus qui *in professione religionis* videntur».

63 HIPÓLITO ROMANO, *Fragmenta in Proverbia,* PG, 10, 627.

64 SAN CIPRIANO, *De habitu virginum,* PL, 4, 455.

distintos oficios clericales. Lo cual será una de las causas determinantes de que en la Iglesia latina se vaya pasando de un clero casado a otro clero, primero *continente* y después *celibatario.*

En las lápidas sepulcrales se lee con cierta frecuencia la palabra «virginius», con lo cual se evidencia que el difunto profesaba la virginidad y era conocido como tal. Existe, pues, una *distinción* que constituye el primer paso para una *consagración oficial* en la Iglesia. Es un lento trabajo de *separación.* Por las dificultades que esa separación encuentra por parte de los fieles, se podrá concluir que en los comienzos la Iglesia no veía con buenos ojos esa *dicotomía* en la comunidad cristiana, porque equivale al reconocimiento de la existencia de dos categorías de fieles que eran tan características de las herejías gnósticas. Los primeros problemas se adviertieron en la comunidad de Corinto, donde el grupo de los ascetas y vírgenes negaban la obediencia y sumisión a la Jerarquía por ser ésta casada. Ya hemos visto cómo San Clemente Romano tuvo que intervenir con su carta para solucionar el problema. En Cartago, las vírgenes reivindicaban para sí el derecho de ir con la cabeza descubierta en la Iglesia, cosa que Tertuliano considera un abuso[65].

## 2.3. *Voto de virginidad*

Durante los tres primeros siglos, la realidad vivida importa a los ascetas y vírgenes mucho más que el compromiso jurídico por el que prometen vivir de esa manera. ¿Desde cuándo se puede hablar en la Iglesia de un *compromiso solemne,* de un *voto de virginidad* o *de continencia*?

De un *modo implícito,* sin duda hay que hablar de *compromiso* o de un *voto particular* en un sentido amplio, desde el momento mismo en que el primer asceta o la primera virgen se decidió a abrazar la virginidad o la continencia por amor del Reino de los cielos. De un *modo explícito,* es muy difícil determinar una fecha exacta para la aparición del *voto de virginidad* o de *continencia.* Las abundantes discusiones sobre este tema no han aportado luz suficiente. Quizá porque se han querido aplicar

---

[65] TERTULIANO, *De velandis virginibus,* 17: PL, 2, 912.

unas nociones jurídicas de la vida monástica que no son aplicables al *ascetismo* de los tres primeros siglos.

Autores como Weckesser[66], Schiewietz[67] y Wilpert[68] afirman la existencia de un *voto público* de virginidad para los tiempos de Tertuliano; opinión que fue impugnada por Hugo Koch[69], el cual, quizá por motivos confesionales propios de las Iglesias protestantes, niega demasiadas cosas, pero su argumentación es tan consciente que no han faltado autores católicos, como H. Leclercq, que se han adherido a su opinión[70].

Tertuliano y San Cipriano son los autores de la antigüedad que con mayor claridad hablan de la *profesión de la virginidad*. En Tertuliano está muy clara la idea de un *real desposorio* de las vírgenes con Cristo, pues no duda en fundamentar en este desposorio la necesidad de que las vírgenes lleven el velo en las asambleas litúrgicas, como las mujeres casadas[71].

No cabe duda de que este paralelismo con el matrimonio revela implícitamente la *estabilidad* de la consagración de las vírgenes, la *perpetuidad* y la *obligación perenne* de mantener la fide-

---

66 WECKESSER, P., *Das feierliche Keushcheitgelübeder Gottgeweihten Jungfrauen in der alten Kirche,* «Archiv für katolisches Kirchenrecht», t. LXXXVI (1896), 83-104.

67 SCHIWIETZ, ST., *Das morgenlandische Mönchtum, t. I: Das Ascetentum der drei ersten Jahrhunderten und das Aegyptische Mönchtum in IV Jahrhundert,* Maguncia, 1904.

68 WILPERT, J., *Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche,* Friburgo, 1892. IDEM, *Die Malereien der Katacomben Roms,* Friburgo, 1903.

69 KOCH, H., *Virgines Christi, Die Gelübde der Gottgeweihten Jungfrauen in der ersten drei Jahrhunderten,* TU, t. XXXI (1907).

70 Un excelente resumen de estas controversias en: MARTÍNEZ, F., *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Eglise,* París, 1913. Cfr. LECLERCQ, H., *Vierge,* DACL, XV, 3095: «Hay que reconocer que la antigüedad cristiana no ha conocido en modo alguno *los votos de vírgenes consagradas a Dios* durante los tres primeros siglos».

71 TERTULIANO, *De oratione,* 22; PL, 1, 1296: «Velare virgo, si virgo es. Debes enim erubescere... *nupsisti enim Christo,* illi carnem tuam tradidisti. Age pro *mariti tui* disciplina. Si *nuptas alienas* velare jubet, *suas* utique multo magis». IDEM, *De virginibus velandis,* 16; PL, 2, 960: «...quamquam non mentiris *nuptam; nupsisti enim Christo;* illi tradidisti carnem tuam; *Illi sponsasti* maturitatem tuam. Christus est qui et *alienas sponsas et maritatas* velari jubet, utique multo magis *suas*».

lidad prometida a Cristo. Tertuliano menciona en dos ocasiones la palabra *voto* o *hacer voto*[72].

San Cipriano depende en gran medida de Tertuliano, aunque su teología en torno a la virginidad es mucho más elevada. La virginidad constituye a las vírgenes en estado de *matrimonio espiritual* porque Cristo es su esposo[73]. Las vírgenes prometen, al mismo tiempo que la guarda de la virginidad, la renuncia a la concupiscencia y a los vicios de la carne[74]. Si faltan a sus compromisos son *adúlteras* respecto a Cristo[75]. San Cipriano emplea en alguna ocasión la expresión *hacer voto*[76].

Expresiones semejantes a las de Tertuliano y San Cipriano las tiene Orígenes, llegando incluso a comparar la virginidad con el voto del nazareato[77].

De toda la literatura antigua se desprende que quien abrazaba la virginidad, lo hacía de por vida. La *Epístola ad virgines* lo afirma expresamente[78].

La disciplina penitencial castigaba con la máxima pena a la virgen infiel, lo cual es señal de que la Iglesia admitía el compromiso de virginidad y que era conocido por toda la comunidad. San Cipriano soluciona así el caso que le propone Pomponio de Dionisiana (Norte de Africa): «Si se comprueba que alguna de ellas ha perdido su integridad, haga penitencia plena de su crimen, ya que ha sido adúltera no de un marido cualquiera, sino de Cristo»[79]. El Concilio de Elvira establece también una penitencia muy rigurosa para las vírgenes infieles[80].

---

72 TERTULIANO, *De oratione,* 22; PL, 1, 1294: «Sed aliqua se Deo vovit». IDEM, *De velandis virginibus,* 11; PL, 2, 953-954: «...et ipsum continentiae *votum*».

73 SAN CIPRIANO, *De habitu virginum,* PL, 4, 462.

74 IDEM, *op. cit.,* PL, 4, 445.

75 IDEM, *op. cit.,* PL, 4, 462.

76 IDEM, *op. cit.,* PL, 4, 443: «In aeternum continentiae *se devovere;* tam carne quam mente *Deo se vovere*».

77 ORÍGENES, *Hom. in Levit.,* PG, 12, 428: «Vovet autem se unusquisque, verbi gratia, sicut *nazarei* faciebant, tribus aut quator annis». Orígenes parece admitir con esta frase una *profesión temporal* de virginidad, lo cual invalidaría el voto de virginidad propiamente dicho, pues en la antigüedad una profesión temporal de virginidad era desconocida. Cabe la posibilidad de que fuese ésta una práctica de la Iglesia alejandrina.

78 *Epistolae ad virgines,* I, 5.

79 SAN CIPRIANO, *Epís. 62, Ad Pomponium,* PL, 4, 369.

80 HEFELE-LECERCQ, *Histoire des Conciles,* I, 229: «...placuit nec in finem eis dandam esse communionem».

Ciertamente, la *decisión interior* de los ascetas y de las vírgenes corresponde enteramente a lo que hoy día se quiere afirmar con las expresiones: *compromiso, voto, consagración*. Pero la cuestión es si durante los tres primeros siglos esa *decisión interior* se hizo *pública* por un acto inicial, por una ceremonia o por algún distintivo.

Se podría concluir diciendo que el *compromiso de virginidad,* aunque no fuera voto público pronunciado ante el Obispo o ante la comunidad, era sin embargo de sobra conocido; todos los fieles sabían quiénes habían abrazado el ascetismo, la continencia o la virginidad.

### 2.4. *Consagración de las vírgenes*

La *consagración de las vírgenes* se desarrolló plenamente durante el siglo IV. Posiblemente en la Iglesia española hubo algún precedente a lo largo del siglo III, porque el Concilio de Elvira emplea la expresión *pactum virginitatis,* término que hace creer en una *profesión pública* de virginidad[81]. A finales del siglo IV, la consagración de vírgenes se encuentra muy generalizada. El Concilio de Cartago del año 398 establece incluso un límite de edad para admitir a una virgen a la consagración: «Que las vírgenes no sean consagradas antes de cumplir los veinticinco años»[82]. El primer autor que habla con claridad de una *ceremonia* como acto constitutivo y oficial de la consagración de vírgenes por parte de la Iglesia es Optato de Milevi, en polémica con los donatistas, los cuales consagraban de nuevo a las vírgenes ya consagradas en la Iglesia católica[83] en torno al año 366. Optato habla de la necesidad de la imposición solemne del velo para que alguna cristiana sea reconocida oficialmente como formando parte del orden de las vírgenes[84].

El primer caso conocido de *consagración oficial* es el de la virgen Asella en Roma, en el año 344[85]. En torno al año 354, el

---

[81] IDEM, *op. cit.*, I, 229: «Virgines quae se Deo dicaverunt, si *pactum* perdiderint *virginitatis*...».
[82] MANSI, III, 880.
[83] OPTATO DE MILEVI, *De Schismate Donatistarum,* VI, 4; CSEL, 26, 149-150.
[84] IDEM, *op. cit.*, p. 54.
[85] SAN JERÓNIMO, *Epíst. 24, Ad Marcellam,* 3-5; PL, 22, 427.

Papa Liberio consagró a la virgen Marcelina, hermana de San Ambrosio. Para la Iglesia oriental abundan los testimonios en la segunda mitad del siglo. El voto de virginidad hacía inválido el matrimonio de las vírgenes consagradas. Puede ser dudoso a este respecto el canon del Concilio de Elvira (ca. 305), que imponía la máxima pena de excomunión perpetua a las vírgenes infieles; pero un siglo más tarde, el Concilio de Toledo del año 400 declara inválido semejante matrimonio en el canon 16[86]. El Concilio de Calcedonia (451) promulgaba para toda la Iglesia esa disciplina, pues le niega toda la validez al matrimonio contraído por una virgen consagrada en el canon 16[87]. Esta disciplina eclesiástica, un tanto ambigua, porque no se habla con claridad de invalidez sino de ilicitud, aunque los efectos seguidos suponen la invalidez, se completa en los concilios medievales. El Sínodo de Trosly (909) declara la nulidad de ese matrimonio, pero para la Iglesia universal le da una sanción definitiva el concilio Lateranense II (319), que en el canon 7, al referirse al matrimonio de los clérigos y de los monjes, dice explícitamente: «matrimonium non esse censemus». Y el canon 8 del mismo Concilio extiende la disciplina a las monjas[88].

### 2.5. *El puente entre el ascetismo y el monacato*

La *Epístola ad virgines* puede ser considerada como el último eslabón de la cadena: une el ascetismo premonástico con la vida monástica propiamente dicha. Este librito se presenta como dos cartas, aunque en realidad no es más que una. Se descubrió su existencia cuando, a mediados del siglo XVIII, Jacobo Wetstein recibió de Jacobo Porter, embajador inglés en Turquía, un códice siríaco que había escrito en el año 1470 el monje siríaco Kuphar. En este códice, después de varios libros del Nuevo Testamento,

---

86 Concilio de Elvira, c. 16: «(virgo) quae autem maritum acceperit non admittatur ad paenitentiam, nisi adhuc vivente ipso viro, caste vivere caeperit, aut postquam ipse decesserit».

87 *Ibídem:* «De virginibus et monachis: Virginem quae se Deo Domino consecravit, similiter et monachum, non licere nuptialia iura contrahere, quod si hoc inventi fuerint perpetrantes, excommunicentur».

88 Estal, J. del, *El voto de virginidad en la primitiva Iglesia de Africa,* «Ciu. Dios» (1962), 593-618.

están las *Epistolae Clementis ad virgines*. Fueron editadas por Wtstein en 1752 en el texto original, con una traducción latina. Las mejores ediciones son las de Teodoro Belen (1856) y la de F. X. Funk (1881).

No hay ningún testimonio que confirme que esta carta fuese conocida por algún escritor anterior a Epifanio de Salamina (muerto en 403), el cual, en su *Panarion*[89], escrito entre los años 374 y 377, afirma que los ebionitas son refutados por Clemente Romano en su carta laudatoria de la virginidad, que era leída en las iglesias. También San Jerónimo la emplea en sus escritos contra Joviniano en torno al año 393; pero no la menciona en su catálogo al referirse a San Clemente Romano.

El silencio de los autores anteriores al siglo IV suscitó la sospecha de que no podían ser del Papa Clemente. Y esta sospecha se considera hoy certeza absoluta. Funk las atribuye a un autor desconocido de principios del siglo IV, pero la opinión más generalizada las adelanta a mediados del siglo III, porque describen una situación eclesial que no puede ser anterior a la persecución de Decio. Una traducción copta se la atribuye a San Atanasio, pero sin fundamento alguno.

El autor de esta carta parece habitar en Occidente, o quizá en Egipto. Posiblemente se dirige a los ascetas de Siria o de Palestina. En esta obra se advierte cómo el ascetismo tiende a afirmarse cada vez más como una *institución especial* en la Iglesia, pero no existen aún *monasterios* propiamente dichos. Los y las vírgenes vivían todavía en sus casas. Pero la virginidad constituye ya un *estado* que empieza a diversificar a una categoría de personas en la Iglesia. El eslabón siguiente a esta carta a las vírgenes será ya la *Vida de San Antonio* escrita por San Atanasio, que constituye el primer paso a una *situación nueva* plenamente diferenciada, aunque pueden existir otros anacoretas anteriores a San Antonio.

El mismo título indica que los ascetas empiezan a considerarse como un grupo aparte y que, por lo mismo, es necesario comunicarse con grupos semejantes de otras comunidades: *A los bienaventurados hermanos vírgenes que se dedican a la conservación de la virginidad por el reino de los cielos, y a las sagradas hermanas vírgenes.* La finalidad del autor ha sido dar a conocer a otros

---

89 SAN EPIFANIO, *Panarion*, XXX, 15.

grupos de vírgenes las costumbres propias de la iglesia o región de donde procede la carta:

«Quiero que conozcáis, hermanos, cuál es nuestro modo de proceder en Cristo en los lugares en que nos hallamos —nuestro y de todos nuestros hermanos—, y si os agradare en el temor de Dios, también vosotros instituid de ese modo vuestra vida en el Señor»[90].

Los ascetas no constituían todavía una *comunidad segregada* como la de los monjes en el desierto, pero ya se agrupan. Se empieza a establecer ya una *distancia* entre los *ascetas* y el resto de los *fieles*. La tendencia a la *vida en común* entre los ascetas empieza a entreverse, como se puede deducir de algunos abusos que se han ido infiltrando y que esta carta corrige con dureza, sobre todo la familiaridad entre los ascetas y las vírgenes[91]. Estos abusos enseñan algo muy importante, a saber, que la *ascesis*, a pesar de las buenas intenciones de quienes la practicaban, no podía sostenerse por sí sola, sino que le hacía falta una organización más perfecta. Y ésta será el monacato.

A los *ascetas* del siglo III, para ser *monjes* no les falta nada más que o la *separación material* de las comunidades cristianas para marcharse a vivir al desierto o la *vida en común*. Todo lo demás existe ya: castidad, pobreza, «separación del mundo», oración, mortificación.

### 2.6. *Tenor de la vida de ascetas y vírgenes*

#### a) *Imitación de Cristo*

El ideal de vida de ascetas y vírgenes constituye un todo. Ellos no se proponen solamente vivir en continencia o en virginidad, sino que buscan una conversión total, proponiéndose caminar por una senda ascendente, sin límites. La dedicación a la vida ascética es un propósito global de trascenderse a sí mismos, por amor de Cristo y de los hermanos. Su programa de vida es, sencillamente, imitar a Cristo en todas las cosas. Es en el ejemplo de

---

90 *Epistolae ad virgines*, II, I, 1.
91 *Op. cit.*, V, 5-6.

Cristo donde el ideal de los ascetas y de las vírgenes tiene su punto de partida. Y este ideal se apodera de la persona toda entera. La castidad no es más que una consecuencia entre otras muchas. Seguir a Cristo significa muchas otras cosas. La castidad, en continencia o en virginidad, no es más que la expresión de esa decisión de seguimiento total de Jesús. Su estilo de vida constituye una auténtica *revolución,* sobre todo en el caso de las mujeres, porque en la antigüedad la mujer no puede ser nada más que *madre, esposa* o... *prostituta;* la mujer no se define por sí misma en relación al varón o a la familia. No cabe duda de que en un contexto social así la profesión de la virginidad constituye un rechazo frontal de la sociedad. Es un gesto auténticamente profético[92]. Pero la renuncia al matrimonio no es nada más que un primer paso de todo un estilo muy peculiar de vida, con una serie de obras buenas que han de acompañar a la virginidad, hasta la imitación perfecta de Cristo al estilo de María. La *Carta a las vírgenes* propone, por primera vez, el ejemplo de María Virgen en concomitancia con la imitación de Cristo:

> «El seno de la santa Virgen llevó a Nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, y el cuerpo que Nuestro Señor llevó, y con el que cumplió su combate en este mundo, de la santa Virgen lo vistió, y después que Nuestro Señor se hizo nombre en el seno de la Virgen, *este género de vida estableció* en este mundo. De ahí has de entender la excelencia y claridad de la virginidad. ¿No quieres tú ser cristiano? Pues imita a Cristo en todas las cosas»[93].

### b) *Vestido*

Durante los tres primeros siglos, las vírgenes y ascetas no llevan ningún vestido o hábito especial. Se visten como los demás ciudadanos. Incluso hay vírgenes que en Cartago se preocupan demasiado de su atuendo. San Cipriano se lo reprocha duramente: «Quienes se visten de seda y de púrpura, no pueden revestirse de Cristo»[94]. Tertuliano rechaza enérgicamente la pretensión de algunas vírgenes de llevar algún distintivo que pueda descubrir al

---

92 ALVAREZ GÓMEZ, J., *La virginidad consagrada.*

93 *Epistolae ad virgines,* VI, 1.

94 SAN CIPRIANO, *De habitu virginum,* PL, 4, 451-452, 454.

mundo su dedicación a la vida virginal[95]. Lo único que se les exigía era la modestia en el vestir y en los adornos personales. Posteriormente, como lo atestigua la *Historia Lausíaca*[96], algunas vírgenes se cortaron la cabellera. Pero la Iglesia no admitió esta práctica hasta muy tarde. El Concilio de Gangra (342) excomulga a «cualquiera mujer que por piedad mal entendida se corte la cabellera, de que la proveyó Dios para recuerdo de su sujeción, como quien intenta esquivar tal precepto»[97]. En cambio, la Iglesia occidental en el siglo VIII, concretamente en el Primer Concilio General de Alemania, presidido por San Bonifacio en el año 742, imponía como pena a la virgen infiel el rapado de su cabellera. Clemente Alejandrino no admite que las vírgenes, en señal de modestia, lleven túnicas más largas: «Traer las túnicas tan largas que cubran los pies es señal de arrogancia y de soberbia, además de ser un impedimento para caminar, ya que van recogiendo, a manera de escobas, toda la suciedad del suelo»[98]; pero también critica el extremo contrario, llevar túnicas tan cortas como las jóvenes licaonias, que no llegan ni a la rodilla[99].

### c) *Pobreza*

Los ascetas y las vírgenes, por seguir viviendo con su familia, no pensaban, ciertamente, en llevar una vida fastuosa, pero tampoco en imponerse una renuncia total a sus bienes. Las vírgenes de Cartago no estaban obligadas a una pobreza rigurosa; algunas incluso, por ser de rango social muy elevado, pensaban que no tenían que privarse de nada. Pero San Cipriano es de parecer contrario; no se atreve a hacerles compartir su modo de pensar, pero exhorta a las vírgenes al buen uso de su fortuna[100].

---

95 TERTULIANO, *De virginibus velandis,* PL, 2, 891.

96 PALADIO, *Historia Lausíaca,* c. VI.

97 CONCILIO DE GANGRA, c. 17.

98 CLEMENTE ALEJANDRINO, *Pedagogo,* PG, 8, 532.

99 *Ibídem.*

100 SAN CIPRIANO, *De habitu virginum,* PL, 4, 449: «Divitem te sentiant pauperes, locupletem te sentiant indigentes; patrimonio tuo Deo foenora; Christum ciba».

d) *Separación del mundo*

Quien se consagra a Dios por medio del ascetismo, renuncia al mundo y se aparta de él para vivir en adelante, como los ángeles de Dios, una *vida celeste*[101]. Al calificar de *vida angélica* la vida en virginidad, no caen en un angelismo desencarnado. Significa simplemente que la virginidad consagrada anticipa en cuanto ello es posible la *vida escatológica.* Esta idea la describió bellísimamente San Cipriano: «Lo que nosotros seremos —dice dirigiéndose a las vírgenes de Cartago—, vosotras ya habéis empezado a serlo. La gloria de la resurrección vosotras ya la poseéis en este mundo, atravesándolo sin padecer su contagio. Perseverando en la castidad virginal, vosotras sois iguales a los ángeles»[102]. Y San Ambrosio escribe en términos casi idénticos: «A vosotras, oh vírgenes, os ha sido dado ya aquello que a todos está prometido; aquello que forma el objeto de nuestros deseos, vosotras ya lo poseéis»[103].

e) *Superioridad de la virginidad sobre el matrimonio*

Es éste un motivo muy frecuente en los santos Padres al hablar de la virginidad. Quizá quien más explícitamente haya formulado este tema haya sido San Juan Crisóstomo, cuando afirma: «Cosa buena es el matrimonio; pero mucho más maravillosa es la virginidad, que supera aquella bondad»[104]. San Ambrosio, quien se defiende de la acusación de desprecio del matrimonio por alabar en exceso la virginidad, dice que en modo alguno reprueba el matrimonio, sino que confronta bien con bien, a fin de que brille más aquello que es más excelente[105]. Y en otra parte llega a escribir que Cristo «quiere enseñarnos que no se deben condenar las bodas, sino más bien aprobarlas; sin embargo, a ellas hay que preferir el amor a la virginidad»[106].

---

101 *Epistolae ad virgines,* IV, 1.
102 San Cipriano, *De habitu virginum,* PL, 4, 462.
103 San Ambrosio, *De virginibus,* 1, 18; PL, 16, 203.
104 San Juan Crisóstomo, *De virginitate,* 10; PG, 48, 540.
105 San Ambrosio, *De virginibus,* 1, 7; PL, 16, 198-199.
106 Idem, *De virginitate,* 6; PL, 16, 273.

### f) *Valor martirial de la virginidad*

En los tiempos de paz, cuando el martirio no era tan frecuente, los cristianos de los tres primeros siglos empezaron a considerar el ascetismo como un sustitutivo del mismo. De ahí que los santos Padres hablen con frecuencia de la virginidad como un modo de suplir el martirio, o como un martirio prolongado a lo largo de toda la vida. Y, por lo mismo, más meritorio incluso que el mismo martirio. Lo afirma expresamente San Metodio de Olimpo:

> «Ellos, vírgenes y continentes, padecieron un martirio. No debieron soportar por un espacio breve de tiempo los tormentos físicos, sino por toda la vida resistir el esfuerzo, haciendo frente fuertemente a los asaltos violentos de los placeres, del miedo, de la tristeza y de todas las demás formas de debilidad humana»[107].

Es significativo a este respecto el hecho de que Orígenes, al hacer el elenco de las distintas categorías de cristianos, coloca a las vírgenes inmediatamente después de los mártires[108].

### g) *Apostolado*

Si los ascetas y las vírgenes *abandonan el mundo,* no lo hacen para *despreocuparse* de él. Todo lo contrario. Si el ascetismo es un medio de santificación personal, lo es también para ocuparse de los *intereses* de Dios. Y entre estos intereses está la salvación del mundo. Por eso, la virginidad es una forma de apostolado. El autor de la *Carta a las vírgenes* se ocupa de la dimensión apostólica del ascetismo. El asceta ha empezado por pedir al Señor que envíe operarios a su viña, operarios dignos de su palabra (13,4). Pero su apostolado no se reduce a la oración, porque la virginidad hace disponible a quien la practica para ocuparse activamente de los demás. Entre otras ocupaciones se le señalan: el cuidado de los enfermos (12,4-6), la lucha contra los demonios (12,2) y, sobre todo, confirmar a sus hermanos en la fe (13,1).

---

[107] METODIO DE OLIMPO, *Banquete de las diez vírgenes,* 7, 3; PG, 18, 128-129.
[108] ORÍGENES, *Hom. in Num.,* PG, 10, 19.

h) *Abusos y peligros*

Quienes abrazan la vida en virginidad, en continencia, seguían expuestos a los peligros y a las debilidades propias de la naturaleza humana. Por eso los Santos Padres ponen en guardia a los ascetas y a las vírgenes para que estén en permanente vigilancia. Ya se ha visto cómo Tertuliano y San Cipriano reprochaban a las vírgenes de Cartago la pretensión de hacerse notar como tales por la comunidad y los excesos en el uso de los bienes temporales. Pero quien mejor ha sintetizado esos peligros ha sido el autor anónimo de la *Carta a las vírgenes,* el cual pone de relieve la *ociosidad* y la *vanidad* (12,1-3), el *amor al dinero* (12,4) y, sobre todo, las *relaciones excesivamente familiares* entre los ascetas y las vírgenes (5,56).

Las relaciones entre los ascetas y las vírgenes llegaron a plasmarse en la cohabitación *—syneisactismo—* con el pretexto de ayudarse mutuamente en el camino espiritual. Se conoce esta práctica también con los nombres de *matrimonio espiritual, hermanas amadas* y *vírgenes subintroducidas.* Los santos Padres se ocupan con frecuencia de este hecho. Fue un fenómeno universal, puesto que se encuentra en la Iglesia de Oriente y en la de Occidente. El primer testimonio es el del *Pastor* de Hermas, aunque, como habla en parábolas, resulta de difícil interpretación[109]. Las comunidades cristianas consideraron siempre como un abuso estos matrimonios espirituales. El primer testimonio explícito contra esa cohabitación de ascetas y vírgenes es el de la *Carta a las vírgenes;* pero la primera condena oficial por parte de la Iglesia pertenece al Sínodo de Antioquía del año 269, el cual, después de condenar los errores cristológicos y trinitarios de Pablo de Samosata, dice, como no queriendo ya ni ocuparse de un tema tan escandaloso para el pueblo fiel: «¿Para qué hablar de las *mujeres subintroducidas,* como las llaman los antioquenos, tanto suyas como de sus presbíteros y diáconos?»[110]. San Gregorio Nacianceno exhorta a las vírgenes a huir de semejante abuso como de una peste[111]; San Jerónimo llega a calificar de mujeres públicas a las vírgenes subintroduci-

---

109 HERMAS, *El Pastor, Semejanzas,* IX-X. Trad. D. RUIZ BUENO, Madrid, 1950, p. 1062.

110 EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Ecclesiastica,* VII, 30, 12. Trad. A. VELASCO, Madrid, 1973, p. 490.

111 SAN GREGORIO NACIANCENO, *Carta a una virgen,* PG, 37, 5.

das[112]. Pero quien más sobresalió en fustigar este abuso fue San Juan Crisóstomo, que escribió dos libros dirigidos *A quienes tienen vírgenes subintroducidas* y *A las mujeres consagradas para que no cohabiten con varones*[113].

La *subintroducción,* según el sentir de los santos Padres que se ocuparon del tema, constituye un desafío, innecesario y condenado al fracaso, a la voluntad humana. Y constituía un escándalo permanente para las comunidades cristianas que eran testigos de los reales escándalos que se seguían de semejante práctica. La *subintroducción* fue práctica corriente también entre algunas sectas, tales como el priscialinismo[114], y sobre todo en el montanismo y en otras sectas de tipo dualista que condenaban el matrimonio, y después, con el pretexto de los matrimonios espirituales, caían en auténticos desenfrenos morales. San Ireneo había denunciado ya en el siglo II esas prácticas aberrantes entre los gnósticos[115].

Desde San Cipriano, a mediados del siglo III, que amenazaba con la excomunión a las vírgenes que cohabitaban con clérigos o con ascetas[116], hasta finales del siglo VII, se van repitiendo las condenas. Lo cual quiere decir que el abuso permanecía.

## 3. Tratados sobre la virginidad

Se prescinde de aquellos autores de los primeros siglos que solamente de un modo esporádico se ocupan de la virginidad, tales como Clemente Romano o Ignacio de Antioquía, entre los Padres Apostólicos, o Justino, Atenágoras y Minucio Félix, entre los apologetas, y se trata solamente de aquellos que de un modo directo se ocuparon del tema, dedicándole algún tratado específico.

### 1.1. *Durante los tres primeros siglos*

El primer autor que escribe un tratado para exaltar las excelencias de la virginidad fue Tertuliano, *Ad amicum philosophum.* En

---

112 SAN JERÓNIMO, *Epist. ad Eustoquium,* PL, 22, 394-395.
113 SAN JUAN CRISÓSTOMO, PG, 47.
114 SILVA, R., *Priscilianismo, Dic. Hist. de España,* III, 2077-2978.
115 SAN IRENEO, *Adv. Haeres,* I, VII, 3; PG, 7, 507.
116 SAN CIPRIANO, *Epist. ad Pomponium,* PL, 4, 375.

esta obra, siguiendo a San Pablo, trataba de los inconvenientes del matrimonio y de las excelencias de la virginidad (1 Cor 7,31 y ss.). Este tratado se ha perdido[117]. Hallándose Tertuliano en peligro de muerte, escribió un libro, *Ad uxorem,* dedicado a su esposa, en el que exhorta a no contraer segundas nupcias; pero no condena el matrimonio. Pero Tertuliano, una vez pasado al montanismo, escribe algunas obras, como la *Exhortación a la castidad* y *Sobre la monogamia,* en las que ya vierte ideas heréticas sobre el matrimonio. También en sus tratados *Sobre el ornato de las mujeres* y *Sobre el velo de las vírgenes* esparce algunas ideas rigoristas en torno al matrimonio, y exalta las excelencias de la virginidad y de la continencia, llegando a límites absolutamente inaceptables en el tratado *Sobre la honestidad (De pudicitia).* Tertuliano no era teólogo sino jurista. Y, por lo mismo, en sus obras se limita, más bien, a temas disciplinares. Pero en sus obras se encuentra un verdadero arsenal de datos relativos a la historia de la virginidad en las comunidades del Norte de Africa.

San Cipriano, a quien con justicia habría que calificarlo de *Doctor de la virginidad,* apenas elegido obispo de la comunidad cristiana de Cartago en el año 249, escribió el tratado *Sobre el hábito de las vírgenes (De habitu virginum),* que trata del modo cómo se deben comportar las vírgenes; pero ya no se ocupa tanto de temas disciplinares cuanto de temas doctrinales. Aunque San Cipriano se apoya en las obras de Tertuliano, las supera en alturas teológicas. Se trata de una exhortación pastoral:

> «Ahora voy a hablar de las vírgenes, pues cuanto más sublime es su gloria, de tanto mayor cuidado necesitan. Son la flor de la semilla de la Iglesia, gloria y ornamento de la gracia del Espíritu, familia alegre, obra entera e incorrupta de alabanza y honor, imagen de Dios que responde a la santidad del Señor, porción más ilustre de la grey de Cristo»[118].

Tampoco en la Iglesia oriental faltaron eminentes escritores que se ocuparon de esta «porción más ilustre de la grey de Cristo». Hay que destacar en primer lugar la *Carta a las vírgenes,* falsamente atribuida a San Clemente Romano. Compuesta por un asceta altamente experimentado, contiene una doctrina bien detallada sobre lo específico de la virginidad, con abundantes referencias

---

[117] SAN JERÓNIMO, *Epist. ad Eustoquium,* PL, 22, 409.

[118] SAN CIPRIANO, *De habitu virginum,* 55; PL, 4, 443.

sobre el comportamiento práctico de los ascetas y de las vírgenes. Ya se ha visto que esta obra constituye el último peldaño que lleva al monacato.

La escuela alejandrina tiene en Clemente —su segundo director— a un teólogo que, sin escribir ningún tratado sobre la virginidad, es quien ha acuñado definitivamente la palabra *ascética,* y aunque él dedicó más fundamentalmente sus fuerzas dialécticas a la defensa de la bondad cristiana del matrimonio contra los gnósticos y dualistas de toda especie, sin embargo, supo captar también las excelencias de una vida en virginidad, cuya preeminencia sobre el matrimonio reafirma, en fiel seguimiento de San Pablo[119].

Tampoco Orígenes escribió ninguna obra específica sobre la virginidad, pero en sus obras abundan los elogios a la virginidad[120]. Pero fue sobre todo con un acto extremista de rigorismo ascético cómo demostró Orígenes su amor incondicional a la virginidad, la autocastración, que le acarreó serios problemas con la jerarquía eclesiástica de Alejandría.

El siglo III concluye con una obra de altos vuelos teológicos. Se trata del *Banquete de las diez vírgenes,* de San Metodio de Olimpo, que ha sido considerada como una de las obras maestras de la literatura griega, comparable con las obras clásicas paganas, por la limpidez de su lenguaje. El mismo título recuerda el *Banquete* de Platón, en el que sin duda se inspiró San Metodio.

### 3.2. *Durante el siglo IV*

En esta centuria, tanto en Oriente como en Occidente, se predica y, sobre todo, se escribe abundantemente sobre la virginidad, porque hubo un gran florecimiento de este estilo de vida. Los Pastores toman muy en consideración lo que significa para la Iglesia la virginidad consagrada. Tienen en gran cuidado el que este género de vida, tan pujante después de la paz constantiniana, no se desvirtúe ni se encamine por senderos ajenos a la vida de la Iglesia.

El siglo IV dio origen a una abundante literatura, hasta el

---

119 CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata,* III, c. 7; PC, 8, 1164.

120 ORÍGENES, *In Joan.,* I, 1; PG, 14, 24; *In Rom.,* 9, 1; PG, 14, 1205.

punto de convertirse en un *género literario,* con sus leyes propias y sus temas prefijados de antemano, que se sintetizan en estos tres elementos: 1) Se elogia la virginidad y se exhorta a abrazarla. 2) Se ofrece a las vírgenes una serie de modelos que han practicado de un modo eminente la vida en virginidad. 3) Se da una serie de consejos de tipo disciplinar que regulen la vida de las vírgenes en el fuero interno y en su comportamiento dentro de la comunidad cristiana.

En este breve recuento de las obras que tratan sobre la virginidad no se hace mención de las Reglas monásticas propiamente dichas que se escriben para los monjes cenobitas, porque no son tratados sobre la virginidad, sino reglas globales de comportamiento sobre todos los elementos de la vida monástica.

En la Iglesia occidental sobresale con luz propia San Ambrosio, arzobispo de Milán, el cual ha dejado cuatro obras diferentes dedicadas a las vírgenes. Durante los tres primeros años de su pontificado milanés escribió tres tratados con el mismo título, *De virginibus,* en los que ya se encuentran todos los elementos de su predicación sobre este tema. Posteriormente escribió un tratado *Sobre la virginidad (De virginitate)* más complejo y mejor construido literariamente, en el que responde a algún feligrés que parece que veía en la abundante predicación de San Ambrosio sobre la virginidad algún menosprecio sobre el matrimonio[121]. Unos años antes de morir escribió aún una pequeña obra dedicada a la virgen Ambrosia en el momento de recibir el velo, y en la que, al mismo tiempo que elogia la virginidad cristiana, es una defensa de la virginidad de María, que por entonces era atacada por Bonoso de Sárdica. La *Exhortatio virginitatis* no es más que una homilía que San Ambrosio pronunció en Bolonia en el año 393, con ocasión del hallazgo de las reliquias de los mártires Vidal y Agrícola. Se conserva también entre las obras de San Ambrosio un opúsculo titulado *De lapsu virginis consecratae* que no es del santo arzobispo de Milán, y que actualmente se le atribuye a Nicetas de Remesina.

San Jerónimo fue un representante típico de exageraciones negativas relativas a la sexualidad y el matrimonio, precisamente

121 SAN AMBROSIO, *De virginitate,* V, 25, 26: «Virginitatem doces et persuades plurimis... initiatas sacris mysteriis et consecratas integritati puellas nubere prohibes».

por su afán de exaltar la virginidad consagrada. En realidad no escribió ninguna obra sistemática sobre este tema, a no ser la defensa acalorada que hace de la virginidad de María negada, en torno al 380, por Helvidio, *Libro contra Helvidio, sobre la virginidad perpetua de María.* En esta obra no sólo defiende con toda clase de argumentos la virginidad perpetua de María, sino también la virginidad y la continencia cristianas. Estando en Belén, en torno al año 390, escribe *Dos libros contra Joviniano* en los que refuta las herejías del monje Joviniano contra el ascetismo cristiano y, sobre todo, contra la virginidad monástica, la cual, delante de Dios, no podía presentar ventaja ni privilegio alguno. Tan vehemente fue su defensa de la virginidad en contra del *falso monje,* detractor de la virginidad, que San Jerónimo cae en el extremo contrario de denigrar el matrimonio, cosa que le proporcionó después algunos problemas por parte de sus enemigos, hasta el punto de que tuvo que escribir un libro para defenderse. Se trata de la Epístola 48 o *Libro apologético a Pammaquio en favor de los libros contra Joviniano.* Pero donde San Jerónimo expone su admiración, fruto de su convicción y de su vivencia más íntima, en torno a la virginidad, es en las numerosas cartas escritas a sus dirigidas del conventículo romano del Aventino: Marcela, Paula, Lea, Blesia, Furia y Teodora, destacando las cartas dirigidas a las vírgenes Eustoquio y Demétrides[122]. No es de San Jerónimo una carta titulada *Alabanza de la virginidad* que aparecía entre sus obras y que la moderna crítica atribuye a un presbítero de Panonia, llamado Pablo[123].

No se puede prescindir aquí del que será el gran maestro de la Edad Media, San Agustín. Su tratado *Sobre la santa virginidad* es digno de tal maestro. Se eleva a las máximas alturas teológicas, fundamentando esta virtud en los ejemplos de Cristo, de María y de la Iglesia misma, salvaguardando en todo momento un perfecto equilibrio entre las alabanzas a la virginidad y al matrimonio en tanto que sacramento[124].

En la Iglesia oriental no es menos abundante la literatura

---

122 SAN JERÓNIMO, PL, 22, 493-511.

123 PL, 30, 163-176. San Benito de Aniano introdujo esta obra en su *Codex Regularum,* atribuyéndosela a San Atanasio; PL, 103, 671-684. Cfr. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas primitivas,* p. 103.

124 VIZMANOS, F. DE B., *op. cit.,* p. 103.

sobre la virginidad a lo largo del siglo IV. Parece que ya se han despejado las dudas que negaban al Patriarca alejandrino, San Atanasio, la paternidad del tratado titulado *De virginitate*[125]. Es uno de los tratados más completos sobre el tema y, sobre todo, es sumamente práctico, ya que en él se trata, además de la justificación teológica de la virginidad, de una serie de temas, como la alegría, la tristeza, la oración, la penitencia, las devociones, e incluso del esparcimiento, que han de practicar las vírgenes.

San Basilio de Cesarea, además de sus Reglas monásticas, escribió una *Carta a una virgen infiel.* En cambio, no le pertenece a él, sino a Basilio de Ancira, el largo tratado *De la integridad verdadera en la virginidad,* que se encuentra entre sus obras espúreas. Tiene de particular esta obra el hecho de que es la primera que aborda los temas fisiológicos de la virginidad, lo cual escandalizó a no pocos en la antigüedad e incluso en los tiempos más modernos. El mismo autor se percata de la crudeza de sus expresiones y, por ello, pide perdón al final de la obra[126].

San Juan Crisóstomo, Patriarca de Constantinopla, cuando vivía aún en las cercanías de Antioquía, escribió un tratado, *De virginitate,* que no sobresale por sus elevaciones teológicas, pero es un buen reflejo de su vivencia personal. Tiene de particular esta obra del Crisóstomo el hecho de ser el primer comentario sistemático al pasaje paulino de la primera Carta a los Corintios sobre la virginidad (1 Cor 7,32-40). San Juan Crisóstomo completa su doctrina sobre la virginidad con el opúsculo sobre las *vírgenes subintroducidas* y con otra obrita sobre la continencia de las viudas[128]. También abundan las referencias a la virginidad y a la continencia en su tratado *Sobre el sacerdocio,* que escribió, según parece, cuando aún era diácono, en el que imparte muy sabios consejos relativos al comportamietno de las vírgenes y a los cuidados pastorales que a ellas les deberán prestar los sacerdotes.

Al lado de los teólogos y de los pastores, hay que hacer mención de los poetas que dijeron cosas muy bellas y no menos profundas, como es el caso de San Gregorio Nacianceno[129] y San

---

125 SAN ATANASIO, *De virginitate,* PG, 28, 13 ss.
126 IDEM, *op. cit.,* PG, 28, 801-804.
127 SAN GREGORIO DE NISA, PG, 13, 959-1000.
128 SAN JUAN CRISÓSTOMO, PG, 47, 495-532; PG, 48, 599-620.
129 GREGORIO NACIANCENO, PG, 17, 1329-1336; 728-732.

Efrén[130], por la Iglesia oriental; y del Papa español San Dámaso[131], de San Avito[132] y, sobre todo, del príncipe de los poetas cristianos latinos, Prudencio[133], por parte de la Iglesia occidental.

La literatura cristiana posterior poco ha aportado que no haya sido dicho por los santos Padres de los siglos I-IV, en torno al tema de la virginidad. La Edad Media tiene un gran mérito con relación a la época inmediatamente anterior, y consiste en haber valorado adecuadamente la sexualidad. Este mérito hay que atribuírselo a Santo Tomás de Aquino, el cual, si bien sigue empleando expresiones como *inmundicia, mancha, torpeza, actos desordenados,* está muy lejos de la terminología empleada por algunos santos Padres, especialmente por San Jerónimo[134].

El juicio negativo de Lutero sobre los votos monásticos exigió una toma de posición clara por parte de la Iglesia católica. El Concilio de Trento fue tajante a este respecto, llegando a afirmar:

> «Si alguno dijere que el estado conyugal debe anteponerse al estado de virginidad o de celibato y que no es mejor y más perfecto permanecer en virginidad o celibato que unirse en matrimonio, sea anatema»[135].

La doctrina del Concilio de Trento se ha mantenido sin mayores dificultades hasta la actualidad. Con el desarrollo que ha adquirido en los últimos decenios la espiritualidad laical, en la que se ha puesto muy de relieve el valor santificador del matrimonio, han surgido algunas voces que han puesto en un segundo plano la virginidad consagrada. Contra esta doctrina publicó en 1954 el Papa Pío XII su encíclica *Sacra virginitas,* en la que reafirma la doctrina tradicional sobre las excelencias del don de la virginidad.

Con el Concilio Vaticano II se ha iniciado una etapa muy activa de reflexión sobre la identidad de la Vida Religiosa en general y sobre cada uno de los elementos en particular. A la virginidad le ha correspondido un buen papel en esa reflexión teológica.

---

130 SAN EFRÉN, *Hymni de Ecclesia, De virginitate.* Ed. I. E. RAHMANI, Scharfe, 1906.

131 SAN DÁMASO, PL, 13, 403-405.

132 SAN AVITO, PL, 59, 369-382.

133 PRUDENCIO, PL, 60, 24-26 y 335 ss.

134 ALVAREZ GÓMEZ, J., *La virginidad consagrada...,* p. 124.

135 DENZINGER, 980.

# 5. El monacato del desierto

## Bibliografía

MORIN, G., *L'ideal monastique et la vie chrétienne des premiers jours,* París, 1921. BLOND, G., *Les encratites et la vie mystique,* en *Mystique et continence,* «Études Carmelitaines», 3, París, 1970. ROUSSEAU, O., *Communauté éclesial et communauté monastique,* MD, 51 (1957), 10-30. DRAGUET, R., *Les Pères du desert,* París, 1949. LAUDEZE, M., *Études sur le Cénobitisme Pakhomien,* Lovaina-París, 1898. COLOMBÁS, G., *Paraíso y vida angélica. Sentido escatológico de la vocación cristiana,* Montserrat, 1959. LAMY, A., *Bios Angelikós,* «Dieu Vivant», 7 (1946), 59-77. BOUYER, L., *Le sens de la vie monastique,* Turnhout, 1950. COLOMBÁS, G., *Monacato primitivo,* vol. II: *La espiritualidad,* Madrid, 1975. IDEM, *La espiritualidad del monacato primitivo,* en *Historia de la espiritualidad,* vol. I, pp. 497-603, Barcelona, 1969. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Tratados ascéticos: Contra los impugnadores de la vida monástica,* traducción de D. RUIZ BUENO, pp. 378-528, Madrid, 1958. IDEM, *A Demetrio monje, sobre la compunción, op. cit.,* pp. 451-603. BOUYER, L., *Histoire de la spiritualité chrétienne.* I: *La spiritualité du Nouveau Testament,* París, 1966. AA.VV., *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique,* París, 1961. GIARDINI, P. F., *La doctrina espiritual en la «Vita Antonii» de San Atanasio,* «Teología Espiritual», 4 (1960), 377-412. HAUSHERR, I., *Spiritualité monastique et unité chrétienne,* en *Il monachesimo orientale,* Or.Chr.An., 153, pp. 17-27, Roma, 1958. COLOMBÁS, G., *El concepto de monje y vida monástica hacia fines del siglo V,* «Studia Monastica», 1 (1959), 315-337. DEKKERS, E., *Profession-second batême. Qu'a voulu dire Saint Jerôme?,* «Historisches Jahrbuch», 77 (1958), 91-97. GORCE, D., *La lectio divina des origines du cénobitisme à Saint Benoît et Cassiodore,* París, 1925.

COLOMBAS, G., *La lectura de Dios. Aproximación a la lectio divina*, Zamora, 1980. LECLERCQ, J., *Lectio divina*, DIP, 5 (1978), 561-566. RUPPERT, F., *Meditatio-Ruminatio. Une méthode traditionnelle de méditation*, «Collect. Cister.», 31 (1979), 3-8. WINANDY, J., *L'idée de fuite du monde dans la tradition monastique*, en *Le message des moines à notre temps*, París, 1958. GROS, A., *Le thème de la route dans la Bible*, París, 1957. SAN AGUSTÍN, *De opere monachorum*, CSEL, 41, 585-523. MENAPACE, M., *Notas sobre el trabajo manual en la espiritualidad del monacato primitivo*, «Yermo», 3 (1965), 113-126. OLPHE-GALLIARD, M., *La pauvreté évangélique dans le monachisme primitif*, en *La pauvreté*, páginas 25-41, París, 1952.

## 1. El monacato del desierto como contestación frente a una nueva situación eclesial

### 1.1. *Paso del ascetismo al monacato*

La historia del monacato primitivo es una tarea enorme que está en su mayor parte por hacer[1]. El monacato antiguo es un fenómeno tan complejo que es muy difícil reducir a síntesis sus múltiples manifestaciones, consteladas, a su vez, de muy variadas formas de vida concreta. Tal como está actualmente la investigación de las fuentes monásticas primitivas resulta imposible trazar la historia definitiva de aquel abigarrado mundo de los monjes de los siglos IV y V. Se pueden hacer aproximaciones que han de estar sujetas a continuas revisiones a medida que progresa el conocimiento de las fuentes monásticas.

Es cierto, sin embargo, que ese complejo mundo de los primeros monjes recibe, desde sus mismos orígenes, la impronta de un cierto número de hombres de Dios cuya irradiación carismática fue prodigiosa y que permanecerán para todo el monacato posterior, tanto oriental como occidental, más que como modelos, como Padres portadores del Espíritu. Estos fueron precisamente los monjes del desierto, cuyos representantes más genuinos y extraordinarios vivieron en las soledades de Egipto, Siria y Palestina[2].

---

[1] LEFORT, L. Th., RHE (1933), p. 985.

[2] COLOMBÁS. G., *El monacato primitivo*, I, p. 40.

Los *Padres del desierto* son, en efecto, los representantes del monacato que mejor conocemos. Pero no son los únicos monjes de la antigüedad. Junto a ellos existió otra forma de vida monástica que, por su cercanía de los centros habitados, puede ser considerada como *monacato urbano*[3]. Sin apartarse demasiado de los lugares habitados, algunos ascetas vivían como solitarios. Su ideal ascético era absolutamente el mismo que el de los monjes del desierto: continencia, oración continua, austeridad de vida, caridad universal.

Los orígenes del monacato propiamente dicho coinciden con la última etapa de las persecuciones. Los monjes serán los sucesores de los mártires por lo que al ideal de vida cristiana se refiere. Esta sucesión se fue preparando ya en tiempos de las persecuciones. Orígenes, en su *Exhortación a los mártires,* mostraba esta sucesión a punto de verificarse cuando hablaba del martirio preparado por la ascesis y de la ascesis como sustitutivo del martirio. La misma idea se halla más explícitamente afirmada en Rufino de Aquileya:

«Hay dos clases de martirio: uno del alma, otro del cuerpo; uno manifiesto, otro oculto. El manifiesto tiene lugar cuando se mata el cuerpo por amor de Dios; el oculto, cuando por amor de Dios se arrancan los vicios»[4].

do el primer asceta, en la segunda mitad del siglo III, se apartó de la convivencia con sus hermanos en la fe, es decir, cuando abandonó su familia y su casa para entregarse más libremente a la búsqueda de Dios, nació el monacato. Pero ¿quién fue ese primer asceta que abrazó la vida monástica propiamente dicha? La cuestión preocupó a los monjes del siglo IV. En la *Vida de San Pablo de Tebas,* escrita por San Jerónimo, hay unas palabras muy significativas a este respecto: «Muy frecuentemente surgieron discusiones entre los santos monjes que habitaban en

---

[3] Fue típico el monacato urbano del Monte de los Olivos en las inmediaciones de Jerusalén a lo largo del siglo IV y V. Cfr. EGERIA, *Itinerario,* 24: «Cada día, antes del canto del gallo, se abren todas las puertas de la Anástasis y bajan todos los monjes y vírgenes... Cada día dos o tres presbíteros se alternan con los monjes».

[4] RUFINO DE AQUILEYA, *In psalm. 43;* PL, 21, 819.

Egipto para saber quién había sido el primero que había vivido en el desierto»[5].

Ahora bien, si el monacato no es más que una forma especial de *ascetismo,* pudo surgir, y de hecho surgió, simultáneamente en diferentes partes de la cristiandad. Muy frecuentemente en una misma región han coexistido el ascetismo en medio de la comunidad cristiana, el anacoretismo, el semianacoretismo y el cenobitismo. Lo cual demuestra que unas formas monásticas no se derivan necesariamente de otras precedentes juzgadas menos perfectas[6].

Antes de la paz constantiniana, varias corrientes eclesiásticas, más o menos radicales, se estaban abriendo camino; pero las que más huellas dejaron fueron las que chocaron con las autoridades eclesiásticas, dando lugar a diferentes controversias[7]. Ascetas y monjes se hallan tan íntimamente relacionados entre sí que apenas es posible decir dónde termina el ascetismo y dónde empieza el monacato[8]. Es el caso del propio San Antonio, a quien se le suele considerar como el padre del anacoretismo. Cuando este cristiano egipcio decidió renunciar al mundo, encontró ya en las cercanía de su aldea, junto a Qeman, un anciano que hacía muchos años que llevaba allí «vida solitaria»[9]. San Atanasio advierte que quien, a finales del siglo III, quería practicar la ascesis, se establecía en las afueras de la propia aldea o ciudad y vivía allí en solitario[10].

## 1.2. *Contexto eclesial en que nace el monacato*

Mirado en sí mismo, el monacato del desierto ofrece unas líneas de conducta y un modo de vida desusados hasta entonces entre los cristianos. Resulta un fenómeno de difícil interpreta-

---

5 SAN JERÓNIMO, *Vita Pauli,* 3.

6 VAN MOLLE, M., *Vie commune et obéissance d'après les institutions premières de Pachôme et Basile,* en VSS (1970), pp. 196-225.

7 BLOND, G., *Les encratites et la vie mystique,* en «Mystique et continence, Études Carmelitaines», 31, París, 1952, pp. 117-130.

8 ROTENHÄUSER, M., *Altästes Monchtum und klösterliche Beständigkeit,* en «Benedikitinische Monastsschrif», 3 (1921), p. 88.

9 SAN ATANASIO, *Vita Antonii,* 3.

10 *Ibídem.*

ción en sí mismo, porque encierra unas características enteramente diferentes del camino de perfección que ha seguido la casi totalidad de los cristianos. Hasta el siglo IV, aunque hayan existido algunos precedentes a finales del siglo III, el monacato era absolutamente desconocido en la Iglesia.

Para quien admita, desde una perspectiva de fe, el misterio de la Iglesia y las realidades sobrenaturales de la gracia, no puede dudar de que la causa última de este nuevo género de vida, por extraño que parezca, ha de tener su origen en una llamada de Dios. El monacato del desierto, tanto en su forma solitaria como cenobítica, es esencialmente un hecho de orden espiritual que no podrá explicarse sin una acción especial del Espíritu en la Iglesia (LG, 43). Y esta acción del Espíritu no puede ser caprichosa. Tiene que obedecer a unas circunstancias, a unas exigencias de la Iglesia en cada época histórica.

Es digno de tenerse en cuenta que el monacato, en tanto que fenómeno masivo, tiene sus orígenes después de la paz concedida por Constantino a la Iglesia. Es decir, que en un tiempo en que, vistas las cosas desde una vertiente exclusivamente humana, parecería que los cristianos especialmente fervorosos y preocupados por la Iglesia más bien deberían haber intentado situarse en medio del mundo para, desde allí, servir de fermento a toda aquella masa pagana que constituía aún la mayor parte del Imperio Romano. Pero sucedió al revés. Los mejores de entre los cristianos se marcharon al desierto. Esto ha de tener necesariamente una explicación.

Si, como dice la *Lumen Gentium* (n. 43), la Vida Religiosa es un don concedido por Dios a su Iglesia, y todo carisma, como dice San Pablo (1 Cor 12,7), es para común utilidad del Pueblo de Dios, habrá que concluir que el monacato, como primera forma de Vida Religiosa, ha sido concedido a la Iglesia, aquella concreta Iglesia que empezaba a caminar con un nuevo estilo después de las persecuciones. Por tanto, el monacato tendrá que aportar una muy peculiar utilidad a aquella Iglesia caracterizada por unas muy peculiares urgencias. Será, pues, preciso examinar cuál era la nueva situación de la Iglesia a raíz de la paz constantina, y a través de ella se podrá adivinar la finalidad eclesial que tuvo el monacato del desierto.

Por el Edicto de Milán del año 313 la Iglesia deja de ser una religión perseguida. Los cristianos pueden presentarse en público

sin temor a ser denunciados. El Cristianismo es equiparado al paganismo en lo que a privilegios estatales se refiere. Aunque, hablando con mayor propiedad, habría que decir que el Edicto de Milán no concedió al Cristianismo ningún privilegio, sino que otorgó la libertad religiosa a todos los ciudadanos del Imperio, incluidos los cristianos. De este modo, desde el año 313, la religión cristiana empieza a disfrutar de la misma igualdad de oportunidades que el paganismo.

Sin embargo, se puede hablar realmente de situación privilegiada del Cristianismo, porque la libertad decretada en Milán constituía una nueva situación privilegiada si se compara con la situación anterior y porque, además, el emperador, ya cristiano, aunque no recibirá las aguas del bautismo hasta el año 337, tres meses antes de morir, se comportó en sus actuaciones públicas con unos matices cada vez más cristianos, llegando incluso a promulgar algunos decretos de tinte antipagano que serán los primeros peldaños de una larga escalera que llevará al Cristianismo a ser proclamada como religión oficial del Imperio en el año 380 por obra de Teodosio el Grande.

Es fácilmente explicable que, al proclamarse la libertad religiosa, se produjese en los cristianos, vejados, oprimidos, perseguidos durante tanto tiempo, una euforia y un entusiasmo tal que no sabía cómo demostrar su agradecimiento hacia quien consideraban como el nuevo Moisés del Pueblo de Dios[11]. Es precisamente en este contexto de euforia y de entusiasmo desde donde hay que explicar la llamada *Era Constantiniana.*

En la actualidad, se habla mucho del *fin de la era constantiniana,* del *réquiem por el constantinismo* y otras expresiones semejantes cuyo contenido real no siempre se tiene en cuenta, dándose lugar a generalizaciones tan simplistas como carentes de significado histórico y eclesial. ¿Qué es realmente la *era constantiniana* o el *constantinismo*? No se trata de la persona de Constantino. Tampoco del papel preponderante que jugó en la Iglesia el emperador Constantino desde el año 313 hasta el año 337, llegando a considerarse «obispo de la Iglesia desde fuera». La *era constantiniana* es aquella situación eclesial permanente que propiciaron las iniciativas de Constantino, pero que se irá elabo-

[11] EUSEBIO, *Hist. Eccles.* X, 9, 6-9.

rando a través del tiempo, mucho después de su muerte. Por lo mismo, dicha expresión no significa un período histórico, sino una situación en la que, bajo la influencia primera de Constantino, se desarrolló y se fijó a lo largo de los siglos un complejo mental e institucional en las estructuras, en el comportamiento y hasta en la misma espiritualidad de la Iglesia, no sólo de hecho, sino como ideal[12]. Es preciso tener en cuenta algunos elementos integrantes de la *era constantiniana:* una alianza o fusión entre el poder temporal y el poder espiritual. Una base cultural constituida fundamentalmente por el Derecho Romano, que no hay que olvidar que era un Derecho pagano, y por el pensamiento helénico. De este modo la razón ha conseguido en la Iglesia la primacía sobre todas las demás formas y valores del espíritu. Una determinada concepción del hombre al que se define por su naturaleza, haciendo abstracción no sólo de los individuos, sino también de los condicionamientos de raza, de cultura, de ambiente, de la *circunstancia* orteguiana. La aceptación, sobre todo, del principio dualista de materia y espíritu, quizá el logro más hermoso del pensamiento filosófico griego, pero en total desacuerdo con la antropología bíblica.

Se trata, en fin, de un dinamismo colectivo al servicio de las esperanzas terrestres del Reino de Dios. Un deseo de dominarlo todo, con una influencia bien explícita sobre la marcha de la sociedad, hasta que se logró la creación de un *Régimen de Cristiandad* dentro del cual todo tenía apellido cristiano, Economía cristiana, Política cristiana, Sociedad cristiana, Filosofía cristiana, hasta llegar a identificar la fe cristiana con una concreta economía, con una determinada estructura social, con un muy particular modo de entender y gobernar los pluriformes asuntos humanos. A este *Régimen de Cristiandad* no se llegó en tiempos de Constantino. Pero él dio el primer paso. Los emperadores que vinieron detrás no tuvieron nada más que proseguir en la dirección por él trazada.

La mutación experimentada por la Iglesia en comparación con la situación anterior era demasiado estridente. Empiezan las conversiones en masa. Los paganos, interpelados por la presencia de los cristianos, pero aterrorizados anteriormente por las leyes persecutorias que castigaban no sólo los presuntos crímenes, sino

---

12 CHENU, M. D., *El Evangelio y el tiempo,* Barcelona, 1966, pp. 14-24.

también el simple nombre cristiano, se sienten ahora libres e incluso estimulados por el ejemplo del emperador, que se ha hecho cristiano. Entran en la Iglesia gentes que no estaban preparadas ni psicológica ni espiritualmente para el Bautismo. Al no existir el peligro de la apostasía por el miedo a los tormentos, se descuida la preparación de los catecúmenos. De modo que a partir del siglo IV se da lugar a un tremendo contraste con la etapa anterior de la Iglesia: durante las persecuciones se bautizaba solamente a los convertidos; de ahora en adelante la Iglesia tendrá que convertir a los bautizados. También durante los primeros siglos existían deficiencias en la vida cristiana. La historia del Sacramento de la Penitencia es la mejor demostración de que los cristianos estaban sujetos a las mismas debilidades; pero la Iglesia oficial se preocupaba de someter a prueba previamente la conducta de quienes aspiraban a ser sus fieles.

Si la Iglesia de las persecuciones se había caracterizado por la humildad del estamento social en que reclutaba sus adeptos, después de la paz constantiniana piden el ingreso en la Iglesia no solamente miembros de las familias senatoriales, sino también los intelectuales, tan reacios al Cristianismo hasta entonces. Y éstos van a dar ocasión a nuevos problemas. No es por un acaso el que, desde el instante mismo de la conversión de Constantino, se abre en el seno de la Iglesia un pulular de herejías encadenadas entre sí que, aunque aportarán también algunos beneficios muy apreciables, como puede ser la misma clarificación del dogma, sin embargo serán un manantial permanente de problemas para la Iglesia de los siglos IV al VII.

La paz constantiniana trajo también consigo una notable penetración del espíritu mundano en la Iglesia, no sólo entre los fieles, sino también entre los estamentos jerárquicos. A finales del siglo IV, San Jerónimo fustigaba a aquellos obispos que más parecían galanes de teatro que pastores de almas. Con el favor del propio Constantino se abrió camino en la Iglesia una institución que ha tenido, durante siglos, una muy nutrida clientela, los Obispos áulicos o palaciegos, que abandonaban su grey para residir en la Corte imperial.

El contraste con la situación anterior de la Iglesia era evidente: A un mundo que rechazaba, por principio, a los cristianos, le sucede otro que, también por principio, se les torna excesivamente acogedor. A un mundo que los ponía en la alternativa de tener

que elegir entre su fidelidad a Cristo o la muerte, le sucede otro que los halaga, que los favorece. Es decir, los cristianos han dejado de ser aquel «Tertium Genus», desecho de la plebe, para convertirse en personas importantes en el Imperio.

### 1.3. *El monacato del desierto como denuncia profética*

La Iglesia, con la euforia de la libertad conseguida, no se ha dado cuenta de la trampa que le está tendiendo el Imperio con su favor. El agradecimiento a su libertador ha encaminado a los cristianos por una dirección que los llevará maś lejos de lo que ellos podían prever. La entrada de tantos convertidos de circunstancias hizo pensar cada vez más en una sutil distinción que ha tenido un éxito extraordinario porque ha llegado hasta nuestros mismos días. Aquellos cristianos empezaron a pensar que en el Evangelio hay cosas obligatorias para todos; pero también hay otras cosas que sólo son *consejos.* Para ser un cristiano normal basta con la observancia de los mandamientos, lo que es obligatorio para todos; solamente quienes quieran alcanzar la perfección cristiana tendrán que cumplir también los consejos evangélicos.

En efecto, cuando terminó aquella época de «bienaventurados los perseguidos», que exigía una coherencia radical en la entrega a Cristo y a su Evangelio, dio comienzo un enfriamiento en la vida cristiana. La vida se les hace ahora demasiado fácil a los cristianos por obra de su libertador, Constantino. Al legitimar a los cristianos, los ganó para su propia causa. Abrió las cárceles, llenó de honores a los Obispos y a los presbíteros cristianos. Agradó a los cristianos, pero los neutralizó. Quizá sea ésta la más sutil manera de perseguir a una religión. La clandestinidad, la ilegalidad, imprimen un vigor especial, un atractivo muy poderoso a los defensores de una causa. Algunos cristianos clarividentes se percataron de esto ya en el siglo IV. Entre ellos destaca San Hilario de Poitiers, el cual escribe en tiempos del sucesor de Constantino, su hijo Constancio. Este emperador, de tendencia arriana, pretendía mantener muy buenas relaciones con los Obispos para atraerlos mejor a su causa. Es digno de leerse un párrafo en el que el santo Obispo de Poitiers añora los tiempos de persecución, cuando cada uno sabía realmente a qué atenerse, y a qué se comprometía cuando daba su nombre al catálogo de los catecúmenos o de los bautizados:

«¡Oh Dios todopoderoso, ojalá me hubieses concedido vivir en los tiempos de Nerón o de Decio...! Por la misericordia de Nuestro Señor Jesucristo, tu Hijo, yo no habría tenido miedo a los tormentos, sabiendo que Isaías había sido mutilado... Me habría considerado feliz al combatir contra tus enemigos declarados, ya que en tales casos no habría duda alguna respecto a quienes me incitarían a renegar... Pero ahora tenemos que luchar contra un perseguidor insidioso, contra un enemigo engañoso, contra el anticristo Constancio. Este nos apuñala por la espalda, pero nos acaricia el vientre. Nos confisca nuestros bienes, dándonos así la vida, pero nos enriquece para la muerte. No nos mete en la cárcel, pero nos honra en su palacio para esclavizarnos. No desgarra nuestras carnes, pero destroza nuestra alma con su oro. No nos amenaza públicamente con la hoguera, pero nos prepara sutilmente para el fuego del infierno. No lucha, pues tiene miedo de ser vencido. Al contrario, adula para poder reinar. Confiesa a Cristo para negarlo. Trabaja por la unidad para sabotear la paz. Reprime las herejías para destruir a los cristianos. Honra a los sacerdotes para que no haya Obispos. Construye iglesias para demoler la fe. Por todas partes lleva tu nombre a flor de labios y en sus discursos, pero hace absolutamente todo lo que puede para que nadie crea que Tú eres Dios...

Los ministros de la verdad tienen el deber de proclamar la verdad. Si lo que hemos dicho es falso, caiga la vergüenza sobre nuestra palabra maldiciente. Pero si damos argumentos claros de lo que decimos, no traspasaremos los límites de una prudente libertad apostólica tomando posiciones después de un largo silencio... Yo te digo, Constancio, lo que habría dicho a Nerón o a Decio: Luchas contra Dios, persigues a la Iglesia... Estos crímenes te son comunes con los perseguidores de otros tiempos. Pero escucha ahora los que son propiamente tuyos: Cuando te llamas cristiano, mientes. Metes en la cárcel a los sacerdotes, convocas Concilios...; alimentas artificialmente las disensiones en la Iglesia oriental, poniendo en acción a los aduladores y excitando a tus milicianos. Llevas a cabo todas las crueldades, pero sin aquel odio que torna gloriosa la muerte. Tu genio sobrepasa al del diablo, con un triunfo nuevo e inaudito: Consigues ser perseguidor sin hacer mártires»[13].

Así como la persecución fue para los cristianos de los primeros siglos un acicate que los impulsaba a vivir en plenitud el Evangelio y la entrega generosa a su Señor, ahora la facilidad que encuentran para todo en el Imperio les hace caer en la rutina y en el aburrimiento. La facilidad es hermana gemela de la mediocridad. Lo entendió muy bien aquel gran sabio y asceta que

---

[13] San Hilario de Poitiers, *Contra Constantium*, PL, 10, 580-581.

fue San Jerónimo cuando, a finales del siglo IV, criticaba la vida regalada del clero romano que se pasaba el tiempo de palacio en palacio y de fiesta en fiesta[14].

En este contexto de mediocridad que se inaugura en la Iglesia con la paz constantiniana es donde hay que situar el nacimiento y el auge del monacato del siglo IV. El monacato, en efecto, aparece a principios del siglo IV como una reacción, como una protesta, contra esa degradación del ideal cristiano primitivo. Por eso, Don Germán Morín ha podido afirmar algo que, a primera vista, podría parecer una paradoja: No es la vida monástica la que a finales del siglo III y comienzos del siglo IV constituye una novedad en la Iglesia, sino más bien la vida acomodada a las exigencias de este mundo, en el momento mismo en que cesan las persecuciones. Los monjes no hacen más que guardar, en medio de las nuevas circunstancias, el ideal intacto de los orígenes del Cristianismo[15]. Los cristianos de verdad, en medio de un mundo que ya no los trata como enemigos, se sienten en la obligación de comportarse como enemigos del mundo. Se han dado cuenta de que si no se comportan así se convertirán muy pronto en esclavos de ese mundo excesivamente acogedor. Por eso huyen de él. Le declaran la guerra, marchándose a vivir en la soledad de los desiertos.

Muchos cristianos empiezan a añorar los tiempos pasados. La Iglesia, en el momento mismo en que conocía, por la nueva época histórica en que había entrado, una profunda crisis de identidad, instintivamente vuelve los ojos al pasado, a fin de buscar allí las analogías que le permitan adoptar una línea de conducta más adecuada frente a la nueva situación sociocultural en que han empezado a vivir. Esta búsqueda de la propia identidad la realiza la Iglesia en varios frentes. Inmediatamente después del Edicto de Milán, aflora una larga serie de tensiones, unas como secuelas de la última persecución de Diocleciano, como podrían ser, por ejemplo, los procesos contra los apóstatas

---

[14] SAN JERÓNIMO: «Cuya gran preocupación era la de ir elegantemente vestidos, perfumados, rizados, calzados con cuero muy flexible, y que más parecían lechuguinos que clérigos». Citado por ROPS, D., *La Iglesia de los Apóstoles y de los mártires,* Barcelona, 1955, p. 528.

[15] MORIN, G., *L'ideal monastique et la vie chrétienne des premiers jours,* París, 1921.

y los *traditores*[16]; otras, como consecuencia de la nueva situación producida por la libertad tanto tiempo deseada y ahora no sólo conseguida, sino incluso, en cierto modo, privilegiada por parte de la autoridad imperial.

Un Concilio, el primero de los ecuménicos, reunido en Nicea por el propio emperador Constantino, tuvo como tarea principal la ortodoxia, puesta en peligro por las doctrinas de Arrio, pero también abordó otros temas de la vida eclesial del momento. El Concilio de Nicea (325), en efecto, tuvo como consecuencia inmediata el que toda la Iglesia, primero la de Oriente y después la de Occidente, se preguntara por la identidad de su fe en la Persona del Verbo. Y ello fue ocasión de profundas disensiones en toda la Cristiandad. Paralelamente a esta confrontación doctrinal, muchos cristianos protestan también porque no admiten el nuevo modo de inserción de la Iglesia en el nuevo contexto social.

En este mismo plano escabroso y lleno de dificultades de la ortodoxia hay que situar y analizar también la ortopraxis. En este campo hay una primera dificultad, y es que los historiadores se han fijado en la ortopraxis mucho menos que en la ortodoxia. Además, resulta mucho más difícil sintetizar todo ese amplio mundo de cosas que constituyen la ortopraxis de la Iglesia en un determinado momento, en una fórmula, al estilo del santo y seña de la ortodoxia de Nicea, como fue la palabra *homoousios* (consustancial). Y es un terreno tanto más difícil cuanto que se trata de buscar un camino por el que puedan marchar hacia la patria definitiva no unos teólogos habituados a distinguir adecuadamente entre lo accidental y lo esencial, sino la masa de los fieles que no entienden de disquisiciones teológicas. Esta fue la gran tarea de los catequistas y pastoralistas del tiempo: definir el estilo de vida que en la nueva situación eclesial habían de abrazar los cristianos.

Aquí es donde hay que situar la gran aventura del monacato primitivo, tan exaltante y tumultuoso como pudo ser la búsqueda de las fórmulas de fe. Y también aquí existe la misma división, los mismos bandos: el de los ortodoxos y el de los heterodoxos o extravagantes, en el sentido etimológico de la palabra. Ciertamente, la búsqueda del nuevo estilo que era preciso imprimir a la

---

16 JEDIN, H., *Manual de Historia de la Iglesia,* Barcelona, 1965, p. 493.

vida cristiana de cada día resultaba tan difícil como el de la búsqueda de las fórmulas dogmáticas.

Los Pastores de almas estuvieron vigilantes y, en más de una ocasión, fue necesaria su intervención para poner coto a las extravagancias de los monjes y a los errores en materia ascética que pululaban por las comunidades cristianas, al mismo tiempo que los errores dogmáticos. También los Pastores tuvieron que salir en defensa del nuevo ideal ascético monacal frente a las críticas de muchos cristianos extrañados de las prácticas tan particulares y llamativas que estaba asumiendo el monacato [17].

Es en este contexto eclesial tan agitado de comienzos del siglo IV donde hay que situar el origen de la vida monástica. Su finalidad es bien sencilla: buscar el desprendimiento y el fervor que ya no se pueden encontrar en ese mundo que ahora se ha tornado excesivamente acogedor para los cristianos. Estos cristianos que huyen a la soledad de los desiertos quieren ser en el corazón de la Iglesia lo que antes habían sido los mártires: una llamada permanente a la condición escatológica del cristiano, que debe vivir en este mundo como de paso, sin ciudad permanente. Los monjes del desierto, tanto los de vida solitaria como los de vida cenobítica, vivían en solidaridad histórica con los mártires y confesores de la fe. Pensaban que la Iglesia había dado en los primeros siglos un testimonio admirable de fidelidad al Evangelio. Si ahora el cese de hostilidades del Imperio Romano dificultaba aquel testimonio de radicalismo evangélico, ellos crearían unas condiciones de vida que darían a los cristianos de la nueva época histórica la misma radicalidad del testimonio cristiano. Solamente se orientaba la lucha hacia un frente distinto. Si antes el enemigo contra el que había que luchar, armados únicamente con la armadura de la fe, era el Imperio Romano y sus estructuras, ahora toda la audacia y todo el valor cristiano había que dirigirlos contra el demonio en sus múltiples manifestaciones, una de las cuales, y quizá la más peligrosa, era la mediocridad que se estaba apoderando de los cristianos.

A la añoranza de las catacumbas, se le contrapone la vida en las grutas y en las celdas solitarias; a los tormentos de los verdugos, los ayunos y la abstinencia que a sí mismos se imponen

---

[17] SAN JERÓNIMO, *Epist.* 45,4; *Epist.* 39, 6, 2. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Adversus oppugnatores eorum qui vitam monasticam inducunt*, PG, 47.

estos verdugos ascéticos de sí mismos. La prisión se trueca por el desierto. Es significativo el hecho de que la ascesis en los orígenes del monacato no se orienta fundamentalmente a la mortificación de la carne para evitar el pecado, sino que tenía como finalidad el robustecer la opción de la fe hecha en el Bautismo. Era la añoranza de la Iglesia pobre y desvalida de los primeros siglos. Pobreza y desvalimiento que los monjes adoptan ahora bajo otra forma: vivir sin la ayuda que prestaban no sólo los privilegios imperiales, sino las mismas estructuras de la comunidad cristiana.

Era la añoranza del amor fraterno que no distinguía entre señores y esclavos, en contraposición a la nueva situación eclesial en la que ya existe una marcada diferencia de clases: los señores y los que no lo son; los sacerdotes y los fieles. En efecto, empezaba un tiempo en el que, por influjo evidente del sacerdocio pagano, tendía a constituirse en la Iglesia la poderosa casta de los sacerdotes en contraposición a los tiempos antiguos, cuando la comunidad era presidida por un anciano, un *presbítero*, elegido por toda la comunidad; es decir, un hombre elegido de entre los hombres para el servicio de la comunidad. Ahora los sacerdotes constituyen ya un mundo aparte, alejados de la comunidad incluso en el acto mismo de la celebración de la Eucaristía, en evidente contraste con el sacramento de la fraternidad.

Antes no había existido en la Iglesia la necesidad de alejarse del mundo, es decir, no había existido el monje solitario como en las religiones de la India. Es cierto que antes que concluyeran las persecuciones ya habían aparecido los primeros brotes monásticos cristianos; pero no hay que situar, en modo alguno, el origen de la vida monástica en la huida a los desiertos provocada para algunos cristianos por las persecuciones de Decio[18] o de Maximino Daja, como se refiere, en este caso, de los abuelos de San Basilio[19]. El monacato no surgió de una huida forzada al desierto. El monacato es una evolución natural del ascetismo anterior, aunque encontrará un campo muy bien dispuesto para su florecimiento en la nueva situación que para la Iglesia se crea a raíz de la paz constantiniana[20].

---

18 SAN JERÓNIMO, *Vita Pauli,* 5.

19 SAN GREGORIO NACIANCENO, *In Basil. hom. 43,* 5-6; PG, 36, 500-501.

20 VILLER, M., *Le martyre et l'ascèse,* «Rev. Ascét. et Myst», VI (1925), página 116.

Así pues, la protesta, la contestación, de algunos cristianos contra la nueva situación surgida del Edicto de Milán no consistirá ni en discursos ni en polémicas escritas, sino en un peculiar modo de existencia. El modo de vivir de los monjes comportará una serie de elementos diferenciadores y distanciadores del estilo de vida de los demás cristianos. Su protesta más eficaz es el desfile hacia los desiertos. Primero será uno, luego otro, después otros y otros, hasta convertirse en un auténtico fenómeno social que no pudo menos de preocupar a la Jerarquía eclesiástica y a las mismas autoridades civiles.

Los monjes se apartan del mundo, protestando contra él. Buscan la serenidad, la calma, la honradez que el mundo ya no les puede dar. Son gentes mal vestidas, no se lavan, no se cortan el pelo ni las uñas. Con este estilo de vida quieren mostrar su desacuerdo contra un mundo romano-cristiano demasiado limpio, con demasiados baños de agua fría, templada y caliente, con demasiadas togas y demasiados afeites, pero con escaso espíritu cristiano. Aquellos monjes mostraban así su protesta contra una Iglesia demasiado instalada, demasiado farisaica, demasiado cómoda y ya demasiado rica y poderosa.

## 2. Constantes espirituales del monacato del desierto

### 2.1. *Separación del mundo*

Como dice el P. García Colombás, «la evolución, las corrientes varias y hasta contrarias que es posible discernir en el seno del monaquismo, teniendo tan sólo en cuenta las diversas posturas de sus adeptos respecto a la soledad y apartamiento del mundo, deben tenerse muy presentes al considerar los diversos temas y elementos de la vida monástica»[21]. Aunque el monacato antiguo muy difícilmente podrá ser reducido a la unidad, dado el pluriforme estilo de vida y de espiritualidad que se observa en los monjes de los siglos IV y V, sin embargo ofrece una serie de caracteres, más acentuados unos, más atenuados otros, que son co-

---

[21] COLOMBÁS, G., *El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo V, en «Studia Monastica» (1959), p. 268.*

munes y permanentes en todos aquellos que recibieron el apelativo de monjes del desierto.

Aunque sería necesario matizar mucho los conceptos, se puede admitir la afirmación del P. García Colombás, según el cual «el único elemento que el monacato naciente aportó al ascetismo tradicional fue una mayor separación del mundo: la *fuga mundi,* en sentido local y no solamente espiritual, que siempre se predicó en la Iglesia»[22]. Sin duda, el alejamiento de los centros habitados es una novedad aportada por el monacato antiguo y, hasta cierto punto, en abierta contradicción con el modo de vida adoptado por la comunidad cristiana primitiva. No faltan autores que se pronuncian incluso contra la *fuga mundi.* Tal podría ser la interpretación de este párrafo de la Epístola de Bernabé: «No viváis solitarios, recogidos en vosotros mismos, como si ya estuviérais justificados»[23]. En la misma línea se colocó Orígenes cuando dice que los cristianos han de vivir apartados del mundo, pero no en un sentido material, sino espiritual: «Hay que dejar el mundo si queremos seguir al Señor. Debemos dejarlo, digo, no como lugar, sino como modo de pensar; no huyendo por los caminos, sino avanzando por la fe»[24].

La originalidad del monacato primitivo, con relación al ascetismo anterior está, pues, en la separación del monje de los centros habitados, porque también de alguna manera el monacato urbano tiene una cierta separación, aunque esta categoría hay que aplicarla sobre todo al monacato del desierto, por más que San Jerónimo no quiera reconocer en los monjes urbanos la verdadera categoría monástica, precisamente por no retirarse plenamente a la soledad[25]. San Agustín recomendaba a los monjes que residían en las inmediaciones de las ciudades, en comunidad o en soledad, que vivieran al margen de la vida ordinaria de sus conciudadanos[26].

La soledad material que presupone la soledad interior, o ésta sola por parte de quienes vivan con mayor esfuerzo en las ciu-

---

22 COLOMBÁS, G., *El monacato primitivo,* I, p. 35.

23 *Epístola de Bernabé,* 4, 10.

24 ORÍGENES, *In Exodum, Hom.* 3,3.

25 SAN JERÓNIMO, *Epist. 22,* 34. Cfr. COLOMBÁS, G., *El monacato primitivo,* I, p. 42.

26 SAN AGUSTIN, *De moribus Ecclesiae,* PL, 32, 1339.

dades o aldeas, es indispensable a los monjes. El prototipo de hombre solitario fue San Antonio, y éste afirmaba: «El monje fuera del monasterio es como un pez fuera del agua»[27]. Por eso, en el monacato antiguo, la meta soñada por todos los monjes, incluidos los cenobitas, era siempre el *gran desierto,* el desierto total, la soledad absoluta. Y mientras esto no se hiciera realidad en la propia vida, siempre quedaba una especie de complejo de inferioridad monástica. Por eso, el propio San Agustín, que es el creador de un estilo monástico centrado en la vida comunitaria por excelencia en medio de las ciudades, aspiraba a vivir alejado de toda mirada humana[28].

Esta separación del mundo tiene varias características. En primer lugar, supone una *distancia geográfica:* abandonar los lugares habitados para formar nuevas comunidades en el desierto, ya sean de tipo semianacorético o comunitario. En segundo lugar, una *distancia sociológica:* por el peculiar estilo de vida, tan diferente del modo de quienes permanecen en las ciudades; por el hábito con que van vestidos, aunque no siempre se pueda hablar de un hábito propiamente dicho; por el régimen alimenticio, y, sobre todo, por la renuncia al matrimonio. El ideal de la vida monástica, tal como ha quedado plasmado en la literatura de los siglos IV y V, consistía en abandonar la comunidad eclesiástica local, para marcharse al desierto en compañía de otros cristianos, ansiosos del mismo género de vida perfecta[29]. Pero este alejamiento de la comunidad de los fieles no suponía una escisión eclesial. Se alejaban para reunirse en el desierto «en el nombre del Señor»: «somos hombres que nos hemos retirado del mundo y nos hemos reunido en el nombre del Señor», dice un testimonio pacomiano[30].

Los motivos que un cristiano podía tener para abandonar el mundo, para hacerse monje, eran muy diversos. Desde una perspectiva más radical, la vida monástica hay que entenderla como un donación de gracia del Espíritu a la Iglesia postconstantiniana.

---

27 SAN ATANASIO, *Vita Antonii,* 85.

28 SAN AGUSTÍN, *o. cit.,* PL, 32, 1337: «Secretissimi ab omni hominum conspectu».

29 ROUSSEAU, O., *Communauté écclesial et communauté monastique,* en «La Maison Dieu», 51 (1957), pp. 10-30.

30 LEFORT, L. Th., *Vies coptes,* p. 198.

Y, por lo mismo, la primera finalidad que tiene un cristiano, aunque sea de modo inconsciente, para abandonar la comunidad eclesial y marcharse a vivir en la soledad de los desiertos, es la protesta contra una Iglesia instalada. Es la nueva respuesta del radicalismo evangélico a las situaciones de compromiso de la Iglesia con este mundo que pasa.

Esta protesta la expresan los monjes a su modo. Las razones más frecuentes que ellos dan para justificar su huida del mundo son éstas:

a) *Disminuir las ocasiones de pecar:* Son muchos los apotegmas de los Padres del desierto que justifican su huida que a algunos cristianos les podría parecer más bien una cobardía. Los monjes son unos cristianos que no se sentían seguros en el mundo, en medio de tantas facilidades, como la nueva situación eclesial les ofrecía. Ellos se sienten obligados a vivir como enemigos de ese mundo excesivamente acogedor:

«Un aciano contaba: Cuando yo era joven, tenía un Abba que deseaba siempre adentrarse en los más lejanos desiertos para vivir allí en contemplación. Un día le dije: "¿Por qué, Padre, huyes siempre al desierto? Porque yo pienso que aquel que habita en medio del mundo, viéndolo y despreciándolo, tiene más mérito que aquel que no lo ve en absoluto". El anciano me contestó: "Créeme, hijo, mientras el hombre no haya alcanzado la estatura de Moisés y no se haya convertido casi en un ángel, no sacará ningún provecho del mundo. En cuanto a mí, yo soy todavía hijo de Adán, y, como mi padre, cuando veo el fruto del pecado, inmediatamente lo deseo, lo tomo, lo como y muero. Es por esto por lo que nuestros Padres han huido al desierto, donde, al no encontrar lo que excita las pasiones, ellos las suprimen más fácilmente"»[31].

b) *Recuerdo de Dios:* El motivo fundamental que impulsa al monje hacia el desierto es el mismo que impulsaba ya durante los tres primeros siglos a muchos cristianos a abrazar un estilo de vida en virginidad o en continencia (1 Cor 7,32-34). Lo mismo que la renuncia al matrimonio o la práctica del ascetismo, el alejamiento del mundo le permitirá al monje el recuerdo constante de Dios por la oración y la contemplación.

c) *Atención al mundo interior:* La soledad material del de-

---

[31] *Apotegma inédito,* citado por DESEILLE, P., *Origines de la Vie Religieuse,* «Lumière et Vie», 96 (1970), p. 34.

sierto facilita al monje la atención a ese mundo íntimo en el que tiene que desarrollar el auténtico combate contra las pasiones. Esto requerirá un esfuerzo constante a través del cual se hará partícipe del combate redentor del mismo Cristo. El deseo de una soledad cada vez mayor permanecerá operante a lo largo de toda la existencia del auténtico monje. Hasta llegar al ideal señalado por San Atanasio en la *Vida de San Antonio.* El gran patriarca alejandrino presenta la vida del príncipe de los anacoretas en base a tres *huidas,* que lo introducen cada vez más en la soledad total del desierto y que significaban otras tantas etapas en el perfeccionamiento espiritual[32].

### 2.2. *Renuncia*

Quien se aparta del mundo, lo hace porque previamente ha renunciado a todas las cosas. O, si se prefiere, la huida al desierto es el primer estadio para la creación de un ambiente adecuado en el que despojarse radicalmente de todo. La renuncia es esencial al monacato. Para la literatura antigua, el verbo *renunciar* es sinónimo de *hacerse monje.* Casiano titula el libro IV de sus Instituciones de los Cenobios: «De institutis renuntiantium», «de las instituciones de los que renuncian».

La renuncia es un tema sobre el que todas las más diversas tendencias monásticas primitivas están acordes, aunque en las polémicas con los monjes urbanos, los monjes del desierto no consideran como monacato auténtico lo que les parece solamente una renuncia a medias, ya que el signo más evidente de la renuncia total lo constituye el distanciamiento geográfico de los lugares habitados. No es suficiente, para ser monje, el vivir desprendidos espiritualmente de los bienes materiales, haciendo limosna con lo que se posee. Los monjes del desierto toman al pie de la letra la renuncia, interpretando así la máxima evangélica: «Si alguno no renunciare a todas las cosas del mundo, no puede ser monje»[33].

Pero no basta con renunciar una vez a todas las cosas. La *renuncia* es un programa que se ha de realizar a lo largo de toda la

---

[32] San Atanasio, *Vita Antonii,* 2-7; 8-10; 11-48.
[33] *Apophtegmata Patrum,* PG, 65, 260.

vida, porque hay muchos modos y maneras de ser víctimas de las cosas y de uno mismo. Solamente cuando el monje haya destruido todo lo que tiene del hombre viejo, se habrá edificado como monje. Es, literalmente, la expresión del abad Alonio: «Si no hubiese destruido todo, no podría edificarme a mí mismo»[34]. Casiano resumía todo el ideal monástico de la renuncia en este triple y progresivo estadio: La *primera renuncia* es aquella por la que despreciamos todas las riquezas; la *segunda renuncia* consiste en rechazar las malas costumbres y los vicios tanto del cuerpo como del alma; la *tercera renuncia* se orienta a despojar la propia mente de todas las cosas visibles a fin de ejercitarse en la contemplación de las cosas invisibles[35]. El monje tiene que renunciar a todo, porque tiene que expatriarse como Abraham: «despojándose, como un atleta, de su patria, de su raza, de sus bienes»[36].

Dentro de la gran pluriformidad de la vida monástica de los orígenes que obligaría a muchas matizaciones de detalle, la renuncia radical que caracteriza al monje exige un estilo de vida cuya característica más acusada es la pobreza. Y esta se manifiesta en varios aspectos que se repiten necesariamente en las múltiples maneras de ser monje:

a) *Renuncia a los bienes materiales:* Cronológicamente es la primera de las grandes renuncias del monje. Sin ella, no hay posibilidad de pasar a las otras renuncias. En este punto coinciden todas las formas de vida monástica. Abre la marcha San Antonio, el cual toma al pie de la letra el consejo evangélico de despojarse del todo lo que posee (Mt 19,21), manteniéndose siempre fiel al camino emprendido, a pesar de las múltiples tentaciones[37].

En el anacoretismo, este despojamiento voluntario no estaba codificado, porque los monjes solitarios no se sometían a una Regla preestablecida. En todo caso, se orientaban por las palabras de los ancianos. En cambio, en la vida cenobítica, los monjes están obligados al cumplimiento de una Regla. Así, por ejemplo, para San Pacomio la pobreza radical de todo bien tem-

---

34 *Apophtegmata Patrum,* PG, 65, 260.

35 CASIANO, *Collationes,* 3,6,1. Cfr. MARSILI, S., *Giovanni Casiano ed Evagrio Póntico. Dottrina sulla carità e contemplazione,* Roma, 1936.

36 SAN NILO, *Tractatus ad Eulogium,* PG, 79, 1096.

37 SAN ATANASIO, *Vita Antonii,* cc. 2-3 y 11-12.

poral constituía el contenido esencial de la renuncia monástica. Pero, según este primer legislador, la pobreza adquiere una nueva dimensión al ser una pobreza vivida en comunidad. Porque el monje solitario, al abandonar el mundo, renunciaba, ciertamente, a todo lo que poseía; pero, después, siempre le quedaba la libertad de disponer del fruto de su trabajo, aunque se daba por descontado que su vida sería extremadamente morigerada. La pobreza del anacoreta, se conciliaba, de hecho, con la propiedad de bienes de libre disposición. En cambio, el monje pacomiano, desde el momento mismo de su ingreso en el monasterio, no sólo renuncia a todos sus bienes, sino que, además, se incapacita para adquirir otros y también para la libre disposición de lo que el monasterio posee. Es decir, la pobreza cenobítica queda ya marcada por la obediencia. El monje cenobita tendrá todo lo que necesite, y desde este punto de vista está más amparado en bienes materiales que el monje solitario, pero no podrá disponer de nada con libertad absoluta. El «ni dar, ni recibir, ni prestar, ni cambiar, y el cuidar de que nada se destruya» que se encuentra en todas las Reglas y Constituciones religiosas al hablar de la pobreza, constituía el punto de partida de la vivencia de la pobreza en los monasterios pacomianos[38]. El monje cenobita no puede poseer nada, porque sería la contradición viviente del ideal de los Hechos de los Apóstoles: «Nadie decía suyo a lo que poseía» (Hch 4,32), que ahora los monjes toman y entienden al pie de la letra. El monje que se apropie de algo en exclusiva se excomulga a sí mismo de la caridad de Dios y del amor de los hermanos[39]. La pobreza comunitaria es un medio para conseguir la virtud fundamental del abandono de la propia voluntad y del propio juicio, con lo cual se identifica la pobreza con la obediencia. Y, de hecho, en la Regla pacomiana no se habla nunca de la pobreza propiamente dicha[40].

b) *Trabajo manual.* Los monjes renunciaban a todo lo que poseían antes de internarse en las soledades del desierto o de ingresar en alguno de los monasterios esparcidos a lo largo del Nilo. Pero eran hombres que continuaban viviendo en este mundo, por más que su ideal fuese la *vida angélica.* Tenían necesidad

---

[38] San Pacomio, *Praecepta,* 65 y 73.

[39] San Basilio, *Regulae brevius tractatae,* 85; PG, 31, 1144.

[40] *Apophtegmata Patrum,* PG, 65, 406.

de unos vestidos, de unos alimentos y de un techo bajo el cual cobijarse. Por tanto tenían que trabajar para su propia subsistencia. El trabajo manual era el primer indicio por el que se descubría que alguien en la antigüedad era pobre. En aquel mundo decadente del Imperio Romano del siglo IV, solamente trabajaban los esclavos y los menesterosos. La antigüedad pagana tuvo una visión muy negativa del trabajo manual, del trabajo *servil,* porque era considerado como un castigo de los dioses[41].

Todos los teóricos de la vida monástica están acordes en afirmar que el *trabajo manual,* junto con la *oración* y la *lectio divina,* constituía la ocupación fundamental del monje. El trabajo manual es una particularidad que define al monje como discípulo de los Apóstoles y perfecto imitador de Jesús. Toda una literatura, más espiritualista que real, ha descrito la vida de los monjes en el desierto como un *dolce far niente,* cuando en realidad fue todo lo contrario. En la mente de los Padres del desierto, el monacato no es sinónimo de *vida tranquila,* sino de *trabajo.* Y un trabajo continuo, extenuante. A la pregunta que los bisoños en la vida monástica dirigían a sus maestros de espíritu, «¿Qué es un monje?», solían responder: «Trabajo fatigoso». Tan esencial es el trabajo a la vida del monje, que todos los monjes, sin excepción, trabajaban aunque no tuviesen necesidad de ello para sobrevivir. Se trabajaba aunque no se sacase ningún provecho material. A los monjes no se les debería representar nunca, recogidos, ensimismados, en altísima contemplación, sino más bien ocupados junto a un haz de juncos o de hojas de palma, trenzando cuerdas y cosiéndolas en círculos concéntricos para hacer cestas o tejiéndolas para fabricar esteras, pero tendiendo el espíritu hacia el Señor con la recitación de los salmos o de otras partes de la Sagrada Escritura[42].

Los monjes trabajaban también la tierra. Cosechaban cereales, legumbres, hortalizas, melones y sandías. E incluso, cuando no trabajaban por cuenta propia, ayudaban a los campesinos de las aldeas vecinas en la recolección de las mieses o en otros trabajos agrícolas. El salario lo empleaban después en la compra de pan, aceite y sal, que eran prácticamente los únicos alimentos del

---

41 TRUHLAR, C., *Labor christianus. Initiatio in theologiam spiritualem systematicam de labore,* Roma, 1961.

42 DRAGUET, R., *Les Pères du desert,* París, 1949, p. XXXVIII.

monje. Cuando se generalizó la vida semianacorética, se crearon una especie de economatos donde semanalmente los monjes se abastecían de lo necesario para la semana siguiente[43].

Cuando los monjes identifican la vida monástica con un *trabajo fatigoso,* no se ha de entender como si solamente se tratase de su condición laboral física. Es algo mucho más amplio. *Trabajo* significa en el lenguaje monástico *ejercicio ascético.* No interesa ahora describir detalladamente el ascetismo de los monjes primitivos: su pobreza en el comer; en el vestir; en la vivienda; sus vigilias y ayunos; la compunción, las horas interminables dedicadas a la contemplación, las lágrimas de penitencia, etc. Baste decir que la vida del monje es fundamentalmente ascetismo. Filoxeno de Mabbug compara la vida monástica con las fatigas de Israel en su caminar por el desierto[44]. Dentro del variopinto mundo del anacoretismo oriental, el ascetismo, la austeridad de vida, adquirió en ocasiones formas de un radicalismo tan exagerado que parecería que aquellas eran naturalezas distintas de las del hombre actual. Era tal la reducción a lo mínimo en el uso de los bienes materiales, que se diría que vivían ya como los ángeles[45].

### 2.3. *Vida en soledad y celibato por el Reino*

La vida solitaria que el monje ha elegido, marchándose a vivir a los desiertos, es el signo de la *soledad humana* más radical. El monje, antes de alejarse de la convivencia material con sus hermanos de comunidad cristiana, ha elegido *vivir solitariamente,* es decir, *sin compañera.* Es significativo a este respecto el hecho de que antes de que la palabra *monje* pasase a significar un cristiano que se retira al desierto, se emplease para designar al cristiano que había decidido vivir en virginidad o en continencia[46]. En el siglo II ya se encuentra la palabra monje con ese mismo significado porque Símmaco la emplea en Gen 2,18 para de-

---

43 LADEUZE, M., *Études sur le Cénobitisme Pachômien,* Lovaina-París, 1898, página 162.

44 FILOXENO DE MABBUG, *Homilía 9;* SC, 44, 263.

45 PALADIO, *Historia Lausíaca,* XVIII.

46 EUSEBIO, *Comentarios a los Salmos,* PG, 23, 689.

signar la *soledad* de Adán antes de la creación de Eva, es decir, para significar que el primer hombre vivía solitario, sin mujer, sin compañera. Y el mismo Símmaco vuelve a emplear esa palabra en el Salmo 86,7.

En el mismo sentido de *continencia* y *virginidad* habría que entender la *monotropía* que empleaban los Setenta para traducir la palabra *continencia* o *virginidad.* Porque no quieren vivir divididos, en el sentido paulino del término (1 Cor 7,32-34), algunos cristianos optan por vivir solos, es decir, por no casarse. Cuando el monacato propiamente dicho se desarrolle, la idea de que el celibato es lo que caracteriza al monje, se desplaza en favor de otros aspectos de la vida ascética que proceden de la misma exigencia fundamental. Pero todos esos diversos aspectos coinciden en que la vida monástica es, como dice San Jerónimo en la Vulgata, «uníus moris» (Sal 68,7), es decir, el estilo de vida que se caracteriza fundamentalmente por la única preocupación del recuerdo de Dios. La renuncia, la separación del mundo, la lucha contra las pasiones son correlativas de la decidida voluntad del monje de entregarse total y exclusivamente a Dios. Si se renuncia a todo: bienes materiales, esposa, hijos, etc., es con la única finalidad de que todo eso no sea una preocupación que distorsione al monje del *perpetuo recuerdo de Dios.* Así define precisamente Evagrio Póntico al monje:

> «Así debe ser el monje: que no se case, que no engendre hijos e hijas, sino que sea un soldado de Cristo, desprendido de la materia, liberado de las preocupaciones, exento de todo cuidado de los negocios. Como dice el Apóstol: «Nadie que se dedica a la milicia se enreda en los negocios de la vida, si quiere complacer al que le ha alistado»[47].

Pero para que un cristiano sea monje de verdad, no basta con la soledad exterior y la unificación de sus actividades. Todo eso deberá ir acompañado de la unificación interior del espíritu. O, como diría Evagrio Póntico, no basta con ser «un hombre-solitario», sino que es preciso convertirse también en «un entendimiento-solitario»[48]. Hay que arrojar lejos del propio espíritu cualquier otro pensamiento que no sea el de Dios. La unificación exterior que se consigue con la soledad exterior, y la unificación

---

47 EVAGRIO PONTICO, *Rerum monachorum rationes,* II; PG, 40, 1253.
48 EVAGRIO PONTICO, *o. cit.,* IX; PG, 40, 1262.

interior que lleva a la impasibilidad, tienden a una misma meta: Hacer de tal suerte que el entendimiento pueda orar sin interrupción y sin distracciones, sin «preocupaciones», al decir de San Pablo (1 Cor 7,32-34).

Para los monjes antiguos «hablar con Dios» consistía en permanecer en estrecho contacto con El, sin otra preocupación que la de estar en su presencia. Y, como instrumento más adecuado, se servían de la oración y de la *lectio divina.* San Jerónimo lo plasmó en una frase célebre: «Oras: Hablas con el Esposo; lees: El te habla a ti»[49]. Camina en la misma dirección otra de las ideas clave de la literatura monástica primitiva, sintetizada en aquella expresión de San Basilio: «La vida del *cristiano*» se diferencia de «la vida del *monje,* en que la de éste «no tiene más que una meta, a saber, la gloria de Dios»; en cambio, la *vida secular* cambia según las circunstancias[50]. La vida del monje es, ante todo y sobre todo, una *vida unificada.* La soledad, tanto la material como la espiritual, que se deriva de la vida en virginidad o en continencia, es en sí misma algo secundario. Lo que cuenta es la *unidad de vida.* Aparece con frecuencia esta idea en las definiciones que dan los maestros de espíritu a quienes les preguntan por el ideal de la vida monástica. Un texto del Pseudo-Macario resume muy bien los diversos aspectos del monacato:

> «El monje debe su nombre en primer lugar al hecho de que él está solo porque no se casa, y porque ha renunciado al mundo interior y exteriormente. Exteriormente, al renunciar a la materia y a las cosas del mundo. Interiormente, al renunciar incluso a sus representaciones, y al no admitir los pensamientos de las preocupaciones mundanas. Se le llama monje, en segundo lugar, porque él ora a Dios con una oración ininterrumpida, para purificar su entendimiento de los múltiples y adversos pensamientos, y para que su entendimiento se convierta en monje él mismo y quede solo ante Dios, sin admitir los pensamientos del mal, sino permaneciendo constantemente puro e íntegro delante de Dios»[51].

El monje vive en soledad, es decir, es *monje* porque no se casa; y también porque unifica su espíritu, todo él absorto en un

---

49 SAN JERÓNIMO, *Epist.* 22, 25.

50 SAN BASILIO, *Regulae fusius tractatae,* 20; PG, 31, 1973.

51 PSEUDO-MACARIO, *Homilía, 56.* Ed. MAARRIOT, G. L., *Macarii Anecdota,* Cambridge, Mass., 1918, p. 44.

único pensamiento, el de Dios. Por eso el monje antiguo, aunque tenía horas fijas para la oración privada y para la salmodia, oraba sin interrupción. Porque si Dios es su único pensamiento, a El tendrá que estar dirigiendo continuamente también sus palabras. Como decía Evagrio Póntico: «El que ama a Dios, habla siempre con El»[52]. Tan continua era esta oración y salmodia, que se definió al monje como «salterio» y «cítara» de Dios[53].

El monje que ha conseguido unificar plenamente su vida exterior y el mundo de sus pensamientos, goza de la contemplación perfecta; ha regresado al paraíso; ha restablecido, mediante el ascetismo, la armonía interior. Por consiguiente, el monje no se deja abatir ni exaltar. Las pasiones, de ningún género, pero sobre todo las de la carne, ya no tienen influencia alguna sobre él. Ha restaurado el estado paradisíaco anterior a la caída del primer hombre, no sólo en su propio interior, sino también en el mundo ambiente. Es señor, no sólo de sí mismo, sino también de la creación, incluidas las bestias del campo. De ahí, el género literario relativo a la familiaridad de los monjes del desierto con las fieras.

Todo esto es lo que San Atanasio quiso describir, no teóricamente, sino en la vida de cada día, en la biografía de San Antonio Abad. La soledad y la celda del monje se convierten en un paraíso anticipado. Por eso San Jerónimo podía exclamar: «Para mí la ciudad es una cárcel, y la soledad un paraíso»[54]. Si la soledad y la celda del monje son el paraíso, es lógico que los ángeles convivan con los monjes. Estos se comportan como los ángeles de Dios, sobre todo por su vida en virginidad y por su permanente dedicación a la alabanza de Dios. Es otro de los temas en que concuerdan todas las múltiples formas de vida monástica y todos los autores: La vida monástica es una *vida angélica*[55].

---

52 EVAGRIO PONTICO, *De Oratione,* 54; PG, 79, 1117.

53 SAN JERÓNIMO, *Tract. in Psalmun, 107.*

54 SAN JERÓNIMO, *Epist. 125.*

55 COLOMBÁS, G., *Paraíso y vida angélica. Sentido escatológico de la vocación cristiana,* Montserrat, 1959. LAMY, A., *Bios Angelikós,* en «Dieu vivant», 7 (1946), 59-77. BOUYER, L., *Le sens de la vie monastique,* Turnhout, 1950, páginas 43-68.

## 2.4. *Apatheia*

De todo lo expuesto hasta ahora, podría sacarse la impresión de que el monacato en sus orígenes era eminentemente negativo. Pero no es así. El ascetismo de los monjes es eminentemente positivo, sus mortificaciones, sus ayunos, sus abstinencias, tienen un fin positivo: alcanzar la libertad del alma y unificar toda la vida en Dios. Si los monjes han dejado familia, patria y bienes, entregándose a una vida austera, es porque quieren ser única y exclusivamente ciudadanos del cielo. Quieren gozar ya en este mundo de los bienes celestes. Evagrio Póntico consideraba el ascetismo monástico como el venderlo todo del Evangelio para conseguir la perla preciosa de la *paz del alma* y la *libertad del corazón*. Por eso huyen de las ciudades y viven en parajes solitarios y tranquilos[56].

Esos desafíos a la naturaleza humana, cuando no se trataba de una pura vanidad competitiva, que tampoco faltó entre algunos monjes, sino de motivos verdaderamente elevados, encaminaban al monje a una paz profunda, hasta hacer desaparecer, no sólo la *tentación del mal,* sino incluso el *recuerdo del mal.* Así lograba el monje el premio incomparable, la recompensa ya en este mundo de todos los esfuerzos ascéticos. Este premio tenía un nombre: *Apatheia.* La meta soñada por todos los verdaderos monjes.

La idea de la *Apatheia* ya era común a la filosofía griega. Los epicúreos y los estoicos la consideraban como uno de los privilegios de su ideal de sabios. En la filosofía griega el concepto de *apatheia* admitía ligeros matices. Así, mientras los estoicos permitían al sabio una cierta sensibilidad con tal de que estuviese perfectamente controlada, los epicúreos lo querían absolutamente impasible. Semejante distinción la admite el propio Séneca[57].

Los latinos no sabían cómo traducir esa palabra griega. Séneca, por ejemplo, dice que no es exacto traducirla por *impaciencia* en el sentido etimológico de *no-padecer,* porque sugiere una idea contraria al sentido que tiene en griego. Séneca prefería emplear una perífrasis: *invulnerabilis animus, animus extra omnem pa-*

---

[56] EVAGRIO PONTICO, *op. cit.,* VI; PG, 40, 1257.
[57] SÉNECA, *Epist. I,* 10,3.

*tientiam positus*. Los autores monásticos, por ejemplo San Jerónimo, proponían las palabras: *impassibilitas, imperturbatio*[58].

El término *apatheia* no se encuentra ni en el Nuevo Testamento ni en los Padres Apostólicos, aunque San Ignacio le aplica a Cristo Resucitado y glorioso, por dos veces, el calificativo de *apathés*. Sin embargo, esta palabra se hará familiar entre los Padres del desierto. En la Historia Lausíaca se emplea con frecuencia para significar el amortiguamiento de los apetitos de cualquier clase que sean, pero especialmente los sexuales[59]. Una vez que el monje ha alcanzado esta serenidad integral se considera definitivamente muerto al mundo. Y, por consiguiente, ya no se preocupa de lo que el mundo pueda pensar de él. En cierta medida se trata de una situación muy parecida a la alcanzada por los verdaderos cínicos. Esta semejanza con los filósofos cínicos se refleja en muchos pasajes de la Historia Lausíaca. Quizás la más significativa sea la del monje Serapión el sindonita[60].

Evagrio Póntico fue quien le dio estructura teológica a la *apatheia*, aunque con un marcado sabor origenista. En el siglo VI, a pesar de algunas resistencias, la *apatheia* encontrará otro gran entusiasta en San Juan Clímaco, el cual le reserva a esta virtud el escalón 29 en su célebre *Escala del Paraíso;* es decir, el escalón inmediatamente anterior al de la inmortalidad y suprema contemplación. Una vez llegado a este grado de la *apatheia*, el monje es ya dichoso; libre de todo temor y recelo; su alma es ya presa únicamente de la caridad y del amor de Dios. Nada le impide el encuentro permanente con Dios por medio de la oración continua. El monje ya ora, incluso sin darse cuenta. Pero este privilegio de la *apatheia* es raro, porque supone haber alcanzado el culmen de la perfección monástica. Y ¿qué monje se puede gloriar de haber sometido enteramente a la virtud las pasiones del apetito irascible y concupiscible? La *apatheia* es más bien donación de Dios que conquista del propio esfuerzo del monje, aunque el esfuerzo es imprescindible. La *apatheia* es el objetivo último de la ascesis.

Hay algunos signos a través de los cuales se puede discernir si un monje ha llegado a tal estado: la oración sin distracciones, la

---

58 SAN JERÓNIMO, *Epist. 133,3. In Ierem.*, IV.

59 PALADIO, *Historia Lausíaca*, Prlog.; VIII, 4; XLVIIII, 3; LIX, 1.

60 PALADIO, *op. cit.*, XXXVII, 15.

tranquilidad, la paz del alma y la capacidad de juzgarse objetivamente[61]. La doctrina de la *apatheia* fue adoptada por todas las corrientes monásticas, aunque la palabra, en cuanto tal, no siempre se ha empleado porque había peligro de ser tachados de origenistas e incluso de pelagianos. Es el caso, por ejemplo, de Casiano el cual no emplea nunca esta palabra, a pesar de que, como buen discípulo de Evagrio Póntico, aceptó su doctrina, pero con otras palabras, tales como *pureza de corazón, tranquilidad, estabilidad.* El monje debe tender con todas sus fuerzas hacia «una inmutable tranquilidad del alma y una inviolable pureza de corazón»[62].

La *apatheia* era la consumación de la unificación del espíritu en Dios. Muchos autores de la antigüedad pensaban que la finalidad última de la ascesis era la reducción del dualismo de lo sensible y lo inteligible a la unidad de lo espiritual. La definición más acabada de lo que con la palabra *apethiea* se quería significar, quizás esté en estas palabras del Abad Isaías:

> «En el camino de la virtud existen caídas, enemigos, progreso, abundancia, mediocridad, pobreza, tristeza, alegría, pena, reposo, progreso, violencia. Estamos viajando hasta que llegamos al reposo. Mas la *apatheia* está libre de todas estas cosas. No tiene necesidad de nada. Está en Dios, y Dios en ella. No tiene enemigos, ni caídas, ni incredulidad. Ignora la fatiga, el temor, el dolor, toda clase de deseos, la preocupación de cualquier hostilidad. Sus ventajas son grandes e innumerables»[63].

En sus últimos estadios, la *apatheia* se convierte en una participación infusa y adquirida de la impasibilidad y bienaventuranza de Dios. Por eso fue la meta soñada de todos los monjes. Y también, en más de una ocasión, motivo para que falsos monjes o despreocupados monjes cayeran en las mayores aberraciones, pretextando haber alcanzado ya la consumada *apatheia.*

---

[61] COLOMBÁS, G., *La espiritualidad del monacato primitivo,* en «Historia de la Espiritualidad», I, Barcelona, 1969, p. 581.

[62] CASIANO, *Collationes,* 9, 2.

[63] ABAD ISAIAS, *Orat. 24,* PG, 40, 1, 174.

# 7. El monacato egipcio

## Bibliografía

SAN ATANASIO, *Vita Antonii,* PG, 26, pp. 835-976. Trad. *Vida de San Antonio,* Zamora, 1975. HERTLING, *Studi storici antoniani negli ultimi trent'anni,* «Studia Anselmiana», 38 (1956), pp. 13-34. LAVAUD, B., *Antoine le Grand, Père des moines,* Friburgo, 1943. TREMBLAY, S., *S. Athanase: Vie et enseignement de notre Bienhereux Père Sant Antoine,* Ottawa-Montreal, 1947. BOUYER, L., *La vie de Saint Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif,* Abbaye St. Wandrille, 1950. HERTLING, L., *Antonius der Einseidler,* Innsbruck, 1929. GIARDINI, F., *La dottrina spirituale di San Antonio abate e di Ammonio nelle loro lettere,* Florencia, 1957. QUEFFÉLEC, H., *San Antonio del desierto,* Barcelona, 1957. *Regla y cartas de Pacomio;* A. BOON-Th. LEFORT, *Pachomiana latina,* Lovaina, 1932. LEFORT, Th., *Oeuvres de s. Pachôme et de ses disciples,* CSCO, 159-160, Lovaina, 1956. Id., *Les vies coptes de s. Pachôme et de ses premiers disciples,* Lovaina, 1943. HALKIN, F., *S. Pachomii Vitae graecae,* Bruselas, 1932. FESTUGIÈRE, A. J., *Les moines d'Orient,* IV, 2, París, 1965. VEILLEUX, A., *La Liturgie dans le Cénobitisme pachômien au quatrième siècle,* SA, 57 (1947), pp. 389-415: Contiene una lista exhaustiva de Fuentes pacomianas. *Historia monachorum:* ed. A. J. FESTUGIÈRE, Bruselas, 1971. LADEUZE, P., *Étude sur le cénobitisme pachômien pendant le IV$^{e}$ siècle et la I$^{èr}$ moitié du V$^{e}$,* París, 1898, reimpres. Francfort, 1961. LEFORT, Th., *Les premiers monastères pachômiens,* «Muséon», 52 (1939), pp. 379-407. BACHT, H., *Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum,* SA, 38 (1956, pp. 66-107. Id., *Mönchtum und Kirche,* en *Sentire Ecclesiam,* Friburgo, 1961, pp. 113-133. RUPPERT, F., *Das pachomianische Mönch-*

*tum und die Anfänge des klösterlichen Gehorsams,* Münsterschwarzach, 1971. PESCH, P., *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IVe siècle,* París, 1931. WHITE, H.-G. E., *The monasteries of the Wâdi n'Natrûn II,* Nueva York, 1932. MEINARDUS, *Monks and monasteries of the Egyptian Deserts,* El Cairo, 1961. GUY, J.-Cl., *Recherche sur la tradition grecque des Apophtegmata Patrum,* Bruselas, 1962. *Verba Seniorum,* PG, 73, 381-1062. DRAGUET, R., *Les Pères du desert,* París, 1949. REGNAULT, L., *Les sentences des Pères du desert. Nouveau recueil,* Solesmes, 1970. *Apotegmas de los Padres del Desierto,* Salamanca, 1986. GUY, J.-Cl., *Horsièse,* DS, 7 (1969), 763. STEIDLE, B., *Der heilige Abt Theodor von Tabennesi,* EuA, 44 (1968), pp. 91-103. PALADIO, *Historia Lausíaca.* Trad. L. SANSEGUNDO, *El mundo de los Padres del Desierto,* Madrid, 1970. GUY, J.-C., *Le centre monastique de Sceté dans la litterature du Ve siècle,* OCP, 30 (1964), pp. 129-147. Id., *Le centre monastique de Scete au IVe siècle et au début du Ve siècle,* Roma, 1964.

## 1. Las fuentes del monacato egipcio

Egipto no es la cuna del monacato cristiano, porque éste ha surgido simultáneamente en diversas partes de la cristiandad. Sin embargo, desde otra perspectiva, se puede seguir afirmando que Egipto es el punto de mira de los monjes esparcidos por todo el mundo cristiano: El número de los monjes egipcios, aunque haya sido exagerado en muchas fuentes; la imagen casi mítica de alguna de sus figuras; la Vida de San Antonio, escrita por el Patriarca Alejandrino San Atanasio, suscitó en todas partes un extraordinario entusiasmo por la vida monástica; todo esto hizo que Egipto se convirtiera, de la noche a la mañana, en la *tierra de promisión* de la santidad cristiana.

Nada hacía presagiar, a principios del siglo IV, una explosión de santidad en la Iglesia egipcia, cuando se estaban produciendo en aquellas comunidades cristianas una serie de acontecimientos nada edificantes. La Iglesia egipcia era escenario de tendencias heterodoxas, de hechos muy poco dignos de imitación, tales como el Arrianismo, el Cisma de Melecio y traiciones a la fe por medio de fórmulas de compromiso. La Iglesia del siglo IV tenía una larga lista de problemas que tenían su origen precisamente en Egipto.

A pesar de ello, aquella porción de la Iglesia no era objeto de escándalo para el resto de los cristianos. Todo lo contrario, porque la firmeza de San Atanasio se había convertido en prototipo de entereza cristiana; y, sobre todo, porque los relatos edificantes de las heroicidades de sus monjes encarnaban ya el ideal de la santidad cristiana que anteriormente habían monopolizado los mártires.

Tres factores se combinaron en Egipto para favorecer el establecimiento de ascetas al margen de las comunidades cristianas, aunque en perfecta comunión con ellas: La geografía de sus desiertos, la teología ascética de Orígenes que había dejado profunda huella en la comunidad cristiana de Alejandría, y la persecución imperial que llevó a San Atanasio al exilio, aliándolo con los monjes, con ocasión de las controversias arrianas.

Existe una tradición estilizada del monacato primitivo en la que los personajes más representativos, las manifestaciones literarias con vocabulario y formas propias, son de procedencia egipcia.

Las fuentes históricas del monacato egipcio son relativamente abundantes: vidas de monjes, relatos anecdóticos, colecciones de sentencias o apotegmas, manuales ascéticos cuyos autores intentan explicar los deberes propios del monje para acrecentar y purificar su espiritualidad, Reglas, apologías, homilías, colecciones de cartas. Sin embargo, la utilización de esta abundante literatura resulta muy difícil, no sólo porque no todas las fuentes han sido editadas críticamente, sino, sobre todo, por los variados géneros literarios y por los idiomas difíciles en que no pocas de estas fuentes han sido escritos, como el georgiano, el armenio, el copto, aunque en la actualidad abundan las traducciones al griego, al latín e incluso a los idiomas modernos.

La primera impresión que se obtiene al entrar en contacto con estas fuentes es la de estar en presencia de espíritus e imaginaciones fantásticos, no sólo por los alardes de invención de mortificaciones que exceden cualquier límite, sino por la extraordinaria profusión de lo sobrenatural con milagros a veces tan extravagantes como inútiles a través de los cuales los monjes manifiestan su dominio sobre los animales y sobre los fenómenos de la naturaleza, con la evidente intención de significar que aquellos hombres han retornado al paraíso terrenal.

No es de extrañar, por tanto, que algunos críticos hayan lle-

gado a la conclusión de que todas esas fuentes son pura fantasía de sus autores o producto de la mentalidad infantil de los cristianos en una determinada época de la historia de la Iglesia. El principal representante de esta tendencia crítica fue Weingarten ya mencionado en un capítulo anterior. Pero, como decía Goethe, la literatura hagiográfica antigua tenía una mezcla de «poesía y de verdad», de fantasía y de realidad. Desde el siglo II, se impuso la tendencia de novelar situaciones y verdades cristianas, como lo demuestra la abundante literatura apócrifa y las mismas actas de los mártires. En este sentido, la literatura monástica es sucesora de la literatura apócrifa y martirial en las apetencias devocionales de los cristianos a partir del siglo IV. Las «historias» de los nuevos «héroes» que son los monjes constituyen el alimento espiritual de muchas generaciones de cristianos.

Entre las fuentes del monacato egipcio hay que poner en especial relieve las siguientes:

1) *Vida de San Antonio*[1]. San Atanasio de Alejandría escribió esta obra a petición de algunos monjes extranjeros[2]. El relato tiene una finalidad marcadamente edificante. Es ciertamente historia, pero está escrita siguiendo los preceptos de los retóricos antiguos para la composición de un *panegírico,* aunque San Atanasio se aparta en más de una ocasión de los cánones retóricos del panegírico. Fue traducida muy pronto al latín[3]. En torno al año 371 Evagrio de Antioquía hizo una nueva versión latina pero muy libre. Se hicieron también traducciones al siríaco, al árabe y al armenio.

2) *Vidas de Solitarios escritas por San Jerónimo:*

— *Vida de Pablo de Tebas*[4]. Es ciertamente auténtica. La escribió San Jerónimo entre 374-379 en el desierto de Calcis. Pero la historicidad de Pablo de Tebas no la admiten los críticos. San Jerónimo quiso imitar la Vida de San Antonio. La Vida de

[1] PG, 26, 837-976.

[2] *Vita Antonii. Prólogo.*

[3] Esta traducción fue hallada por Dom Wilmart en el *Codex Basilicanus.* Cfr. «Rev. Bénéd.», t. XXXI, 163-173.

[4] PL, 23, pp. 17-28.

Pablo de Tebas fue muy bien acogida en los ambientes monásticos como lo demuestran sus traducciones al griego, al copto, al siríaco y al etiópico. Aunque San Jerónimo pretendía darle un carácter histórico a su personaje, surgieron muchas dudas ya en su tiempo; él mismo alude a esas polémicas en el prólogo a la Vida de San Hilarión. En realidad San Jerónimo es el único autor que menciona a Pablo de Tebas. San Atanasio no menciona el tardío encuentro de San Antonio con San Pablo de Tebas mencionado por San Jerónimo; es más, San Atanasio desautoriza a San Jerónimo que pretendía la primacía monástica para su héroe cuando afirma que «antes de San Antonio, ningún monje se había introducido en el desierto»[5]. El examen interno de la Vida de San Pablo de Tebas demuestra con claridad el carácter literario de la misma. Con todo, se podría admitir la posibilidad de que San Jerónimo haya empleado algunos relatos históricos sobre un tal Pablo, eremita de la Tebaida, al que ha idealizado hasta elevarlo a la categoría de iniciador de la vida anacorética. Casiano y Sulpicio Severo lo mencionan, pero dependen enteramente de la obra jeronimiana.

— *Vida de Malco*[6]. Escrita por San Jerónimo en Belén entre los años 390-391. Narra las aventuras de un monje sirio que le han sido contadas por el propio protagonista. Es de carácter absolutamente novelesco. La pretensión de San Jerónimo fue demostrar cómo incluso los grandes pecadores podían alcanzar las cimas de la perfección monástica.

— *Vida de San Hilarión*[7]. Escrita poco después de su llegada a Palestina, hacia el año 391. Fue en Palestina donde tuvo conocimiento de este monje, puesto que no lo menciona en ninguna de sus obras anteriores. La existencia de este monje también ha sido negada por algunos críticos, pero está plenamente atestiguada, independientemente de la biografía escrita por San Jerónimo, por el historiador Sozomeno el cual da incluso más detalles que el propio San Jerónimo y menciona a varios de sus discípulos[8].

---

[5] *Vita Antonii*, 3.

[6] PL, 23, 55-62.

[7] PL, 23, 30-54.

[8] SOZOMENO, *Hist. Eccles.*, PG, 67, 1075-1078.

3) *Historia de los monjes en Egipto*[9]. El autor es un monje del Monte de los Olivos, el cual, a petición de sus hermanos de comunidad, escribe las «maravillas» que ha presenciado en un viaje a Egipto realizado en compañía de otros seis monjes por los años 394-395. Por influjo de San Jerónimo, esta obra le ha sido atribuida a Rufino de Aquileya, pero éste, en realidad, fue el traductor de la obra al latín. Es de carácter más novelesco que histórico; pero el ambiente, el entorno, responden completamente a la realidad. Tiene una finalidad estrictamente edificante, para que todos admiren a los monjes egipcios que compiten entre sí para ver quien es más complaciente, más benévolo, más humilde, más caritativo y más paciente.

4) *Apotegmas o Sentencias de los Padres*[10]. Es, sin duda, la fuente más importante para conocer los primeros ideales monásticos. Constituyen un género literario muy especial. El origen de estas sentencias hay que encuadrarlo dentro de los límites de la dirección espiritual en el desierto. La formación de los aspirantes a monjes no estaba encuadrada en un marco institucional como acaecía en las comunidades cenobíticas. Para suplir la falta de la pedagogía de una Regla monástica, los aspirantes a anacoretas acudían a la dirección espiritual de monjes experimentados. La autoridad de la Regla queda sustituida por la autoridad del «anciano». El «appa» Poemen aconsejaba así a quien le pedía unas directrices para su comportamiento con los discípulos: «Sé para ellos un *modelo,* pero nunca un legislador»[11]. La autoridad de las Sentencias reposa únicamente sobre el reconocimiento de que algunos «appas» o «ancianos», curtidos por el esfuerzo ascético y por los años de desierto, eran portadores de un don particular de Dios, el *don de la palabra.* Cuando un monje se hallaba en dificultad, acudía a uno de estos ancianos, en busca de una *palabra de salvación,* que después en la soledad de su celda le servía de punto de meditación y de orientación para su práctica del ascetismo.

---

[9] PL, 21, 388-462.

[10] Hay dos colecciones de apotegmas de los Padres del desierto: una por orden alfabético de los Padres: PG, 65, 71-440; y otra por orden sistemático de virtudes y defectos: PL, 73, 851-1022.

[11] ABAD POEMEN, *Apotegma,* 174; PG, 65, 363.

Pero estas palabras que inicialmente habían tenido una finalidad de instrucción para un monje en particular, se convirtieron muy pronto en alimento espiritual para otros monjes. Primero se transmitieron de manera oral, pero muy pronto se pusieron por escrito. Se conservan 1.600 apotegmas. La mayor parte se refieren a los anacoretas del desierto de Escete. Probablemente se empezaron a recopilar desde la segunda mitad del siglo IV; pero solamente a finales del siglo V o principios del VI se reunieron en colecciones[12].

5) *Historia Lausíaca*[13]. Quasten califica a Paladio, autor de la Historia Lausíaca, como el historiador más eminente del monacato egipcio[14]. Paladio, al escribir *Las vidas de los santos Padres* o *Historia a Lauso* o *Historia Lausíaca,* tenía cincuenta y seis años de edad, treinta y tres de vida monástica y veinte de episcopado, tal como él mismo refiere en el prólogo de su obra[15]. Paladio había nacido en Galacia (Asia Menor) en torno al año 364. Había sido instruido minuciosamente en la literatura clásica A los veinte años de edad se marchó a Egipto, al desierto de Nitria, para visitar a los monjes. Permaneció tres años en los ambientes monásticos de los alrededores de Alejandría, un año en el desierto de Nitria y nueve en el desierto de Las Celdas. Por su escasa salud, marchó a Palestina, donde estuvo tres años en el monasterio del Monte de los Olivos. En torno al año 400 fue consagrado Obispo de Elenópolis en Bitinia. En 405 fue a Roma para defender a San Juan Crisóstomo; al año siguiente, el Emperador Arcadio lo desterró al Egipto Superior. Al regresar del destierro (412-413) fue nombrado obispo de Aspuna en Galacia. Murió en el año 431.

Hacia el año 419-420 Paladio escribió esta Historia para complacer a Lauso, chambelán de Teodosio II. Paladio es un historiador escrupuloso, sólo narra aquello de lo que ha sido testigo o lo que ha sabido por fuentes fidedignas: «He escrito con gran exactitud aquello que yo mismo pude visitar y que oí de la

---

12 GUY, J. C., *Les Apophtegmata Patrum,* en *Théologie de la vie monastique,* pp. 73-83.

13 PG, 34, 995-1278.

14 QUASTEN, *Patrología,* II, p. 184.

15 *Historia Lausíaca. Prólogo.*

menos, a conocerlos, ya que entonces no los podíamos imitar»[27]. Los monjes a quienes se refiere Casiano viven fundamentalmente en Escete. Casiano adaptará las enseñanzas egipcias a los monasterios por él fundados en el sur de Francia, en Marsella. Las *Colaciones* reflejan principalmente el ideal monástico egipcio; y las *Instituciones* aportan muchos detalles sobre el modo de vivir y de vestir y, especialmente, sobre las prácticas ascéticas.

## 2. El anacoretismo egipcio

### 2.1. *San Antonio, príncipe de los anacoretas*

San Antonio no fue ciertamente el primer anacoreta, pero fue el más ilustre de todos los anacoretas. El documento fundamental para conocer a este modelo de anacoretas sigue siendo la *Vita Antonii,* aunque existen otras fuentes, tales como los *apotegmas* y las *Cartas* que se le atribuyen al propio Santo, como la carta del Obispo de Thmuis, Serapión, dirigida a los discípulos del Santo para consolarlos por su muerte. La autenticidad atanasiana de la *Vita Antonii* ya no es discutida por nadie[28]. San Atanasio escribió la *Vita Antonii* a petición de algunos monjes extranjeros, probablemente occidentales. La obra tiene una finalidad marcadamente edificante; había de servir de modelo para quienes quisieran consagrar su vida a Dios en el anacoretismo. San Gregorio Nacianceno calificó la *Vita Antonii* de *«regla monastica en forma de narración»* que refleja el carácter y el molde de la vida monástica primitiva[29]. San Atanasio escribió la vida de San Antonio poco después de su muerte, siguiendo las normas de la Retórica antigua para la composición de un *panegírico;* pero esta forma literaria no disminuye su carácter histórico. La finalidad de San Atanasio fue demostrar cómo su héroe, a través de una ascesis cada vez más rigurosa, alcanzó la meta de los iniciados en los misterios de Dios. Con esta obra, San Atanasio dio origen a un nuevo género literario cristiano, la *Vida de los San-*

---

[27] CASIANO, *Collationes,* XI, I, 1.
[28] HERTLING, L., *Studi storici antoniani...,* pp. 13-14.
[29] SAN GREGORIO NACIANCENO, *Orat. 21,* 5; PG, 35, 1088.

*tos* que, en vez de narrar las gestas exteriores, como hacían los *panegíricos* antiguos, narra las heroicidades interiores de los santos para alcanzar la meta de la virtud cristiana. La *Vita Antonii* es, sin pretenderlo quizás su autor, el primer gran documento de un Obispo en el que se reconoce el valor y el significado eminentemente eclesial de la vida monástica.

La cronología de la vida de San Antonio no se puede precisar exactamente. La única fecha que parece realmente segura es la de su muerte acaecida en el año 356. Y si al morir tenía 105 años, nació en el año 251; pero no es infrecuente en la literatura antigua exagerar la edad de los ancianos venerables. Por consiguiente, no sería extraño que a San Antonio se le hayan atribuido veinte o veinticinco años más a la hora de su muerte.

Antonio nació en la aldea de Queman (hoy Kiman-el Arus) situada en la ribera izquierda del Nilo; de padres campesinos con buena posición económica y que murieron cuando él tenía cerca de veinte años. Tenía una hermana más joven que él. Antonio optó por la vida monástica en respuesta a una llamada que le vino del Evangelio. Oyendo un domingo la proclamación de este pasaje del Evangelio: «Si quieres ser perfecto, vete, vende lo que tienes y dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos; luego, ven y sígueme» (Mt 19,21)[30]. Obedeciendo a esta llamada, vendió las posesiones heredadas de sus padres y dio el importe a los pobres, reservando algo para atender a su hermana. Pero de nuevo escucha la llamada del Evangelio: «No os preocupéis por el mañana» (Mt 6,34)[31]. Salió al instante de la Iglesia y dio a los pobres lo que había guardado, «confiando su hermana a unas vírgenes piadosas y de buena reputación, para que viviera en virginidad, y él comenzó a ejercitarse en la ascesis fuera de su casa, atento a sí mismo (cfr. Dtr 5,9), y viviendo con gran disciplina»[32]. San Atanasio afirma que por «entonces no había en Egipto muchos monasterios, y ningún monje había intentado todavía vivir en el desierto. El que deseaba mayor perfección se retiraba un poco del pueblo y practicaba la ascesis en soledad»[33].

Durante un largo período de quince a veinte años (271-290)

[30] *Vita Antonii,* 2.

[31] *Vita Antonii,* 3.

[32] *Ibídem.*

[33] *Ibídem.*

Antonio hizo el aprendizaje de la vida ascética bajo la dirección de «un anciano entregado a la vida monástica desde su juventud»[34]. Pero no se quedaba satisfecho con su enseñanza; él quería aprender y progresar rápidamente en la virtud; por lo cual «si oía que alguien era fervoroso en la virtud iba en su busca, cual diligente abeja, y no volvía sin haberlo visto y haber recibido de él estímulos para adelantar en la virtud»[35]. Durante estos años de permanencia en las cercanías de su aldea natal, Antonio se entregó al trabajo manual y a la oración incesante y «escuchaba con tanta atención lo que se lee en la Iglesia que no se le escapaba nada de las Escrituras, sino que conservaba todo (cfr. Lc 2,51) y su memoria le servía de libro»[36]. No le faltaron las tentaciones y adversidades que él personifica en el demonio que ataca con las armas de la confusión, el desorden y la fascinación, pero Antonio salió victorioso de estas primeras escaramuzas con el demonio[37].

Para identificarse plenamente con Cristo, Antonio, en el segundo período de su vida, abandona las cercanías de su aldea y se dirige desierto adelante para luchar directamente con el demonio en su propio terreno, porque el desierto es el lugar por excelencia de la tentación. Se establece en una fortaleza ruinosa sobre una montaña en las cercanías de Pispir. A partir de este momento, Antonio empieza a introducir innovaciones en la vida ascética tradicional. Una fuente en las cercanías de su celda y una provisión de bizcocho que le llevan cada seis meses, son suficientes para sus escasas necesidades corporales. Vivió solo durante veinte años «sin salir nunca y sin ver a nadie de los que venían a visitarle»[38], pues había tapiado la entrada y recibía el pan por el techo[39]. Finalmente sus amigos desfondaron la puerta y se encontraron a Antonio «lleno de Dios». Se había convertido en padre espiritual. El Espíritu que había llenado su alma durante esos años de soledad absoluta, manifiesta ahora en él su poder renovador. La soledad ha fructificado en una maravillosa fecundidad espiritual. El que renuncia a todo, se convierte en padre de

---

[34] *Ibídem.*
[35] *Ibídem.*
[36] *Ibídem.*
[37] *Vita Antonii,* 5-6.
[38] *Vita Antonii,* 12.
[39] *Ibídem.*

todos[40]. Esta paternidad espiritual de Antonio la expresa su biógrafo en el largo discurso ascético que pone en sus labios[41]. Es como el Sermón de la Montaña del Monacato primitivo. En este discurso, se advierte la evolución del monacato, de movimiento informal a institución propiamente dicha. Se ve cómo los *monasterios* —lugar donde habitan los solitarios— se multiplican en torno a la montaña habitada por Antonio; y los monjes le consideran como su «padre». Pero adviértase que todavía no se mencionan ni los votos, ni una liturgia común, ni reglas propiamente dichas.

Antes de iniciar la tercera y última etapa de su vida monástica, acaece en la vida de San Antonio algo que confirma toda la tradición ascética anterior: la ascesis es para él como la preparación y sustitución del martirio. Al arreciar la persecución de Maximino Daja, San Antonio abandona su soledad y se presenta en Alejandría para prestar su apoyo a los cristianos arrestados; aunque exponía así su propia vida, consiguió evitar el arresto:

«Ardía en deseos de ser mártir; y al no conseguir el martirio se contentaba con servir a los confesores de la fe en las minas y prisiones. Exhortaba con gran fervor, delante del tribunal, alentaba a los que estaban en el combate y acompañaba y abrazaba a los que llevaban al martirio. El juez, al ver la valentía y el celo de Antonio, prohibió a los *monjes* presentarse ante el tribunal, y vivir en la ciudad»[42].

Al cesar la persecución, con el martirio del Obispo Pedro de Alejandría, Antonio regresó a su monasterio, viviendo en completa soledad[43]. La fama de sus milagros atrae a multitudes ante la puerta de su celda. Más que consejo o dirección buscan milagros, lo cual obliga a Antonio a huir aún más del «espíritu del mundo» que le traen los hombres hasta su celda. No rehuye el servicio de los hermanos, pero está convencido de que el mejor servicio que puede prestarles es precisamente su vida interior, su encuentro con Dios en la soledad más estricta. Entonces se adentra definitivamente en el gran desierto, instalándose en la Tebaida, donde encuentra la familiaridad con Dios y, como consecuencia, también el dominio sobre la misma naturaleza. San

---

40 *Vita Antonii,* 14-15.
41 *Vita Antonii,* 16-43.
42 *Vita Antonii,* 46.
43 *Vita Antonii,* 47-48.

Antonio ha retornado al paraíso[44]. Sus discípulos lo encontraron también aquí, y llegaron a un acuerdo: él viviría solo, pero de vez en cuando volvería a Pispir para reconfortarlos e instruirlos en la virtud[45]. Incluso se dejó convencer por los Obispos para que se presentara en Alejandría y refutara a los arrianos que propalaban que él se adhería a su herejía[46].

San Antonio pasó los últimos diez años de su vida en compañía de dos discípulos. Murió a los ciento cinco años, el 17 de enero del año 356, después de repartir sus vestidos entre sus amigos San Atanasio y Serapión y de hacerles prometer que no revelarían a nadie el lugar de su sepultura[47]. Su amigo, el Obispo Serapión, escribió, a raíz de la muerte de San Antonio, una carta para consolar a sus discípulos[48]. Todo Egipto lloró su muerte, como si hubiera perdido a su padre[49].

San Antonio personifica el ideal del monje. San Pacomio lo consideraba como la «forma perfecta de la vida anacorética»[50]. En cierta ocasión preguntaron al santo monje Shenute: «¿Hay actualmente algún monje semejante al bienaventurado Antonio?». Y él respondió: «Si se juntara a todos los monjes de nuestro tiempo, no habría un solo Antonio»[51]. Y el historiador de la Iglesia, Sozomeno, consideraba a San Antonio como «el que inauguró la filosofía exacta y solitaria entre los egipcios»[52]. Antonio es la forma perfecta de la vida anacorética.

La figura de San Antonio tiene que ser completada con algunos rasgos peculiares que se deducen de los *apotegmas* y de las *cartas* que se le atribuyen. Si en la *Vita,* San Antonio aparece como un héroe de la *ascesis cristiana,* en los *apotegmas* se presenta más bien como un *padre espiritual* de monjes, transido de prudencia y discreción, amante de la celda y del trabajo incesante; y en las *cartas* se muestra como un anciano de meditación profunda, pero que quizás no sabe expresar adecuadamente su pensa-

---

44 *Vita Antonii,* 49.
45 *Vita Antonii,* 54.
46 *Vita Antonii,* 69.
47 *Vita Antonii,* 91-92.
48 DRAGEUT, R., *Une lettre...,* p. 13.
49 *Vita Antonii,* 93.
50 LEFORT, TH., *Vies coptes...,* p. 276.
51 *Sinuthi vita boharica,* 68-69; CSCO, 41, 35.
52 SOZOMENO, *Hist. Eccles.,* 6, 33.

miento influido por las doctrinas origenistas. Esta herencia origenista pone en duda la afirmación atanasiana de que San Antonio era inculto y no sabía leer[53]; podría tratarse, por parte de San Atanasio, de un alejamiento consciente de los preceptos retóricos convencionales, pues la filosofía neoplatónica contemporánea consideraba la cultura como algo indispensable para alcanzar la sabiduría; San Atanasio, en cambio, al considerar iletrado a San Antonio, afirmaba que le bastaba la meditación de la Sagrada Escritura porque su *piedad* era su *filosofía.* Y de esta piedad sacaba el santo las luces necesarias para refutar y confundir a los filósofos griegos que en cierta ocasión fueron a visitarle para proponerle preguntas capciosas[54]. La Vida de San Antonio garantizó ante la Iglesia la autenticidad cristiana de la vida anacorética a lo largo del siglo IV. Y su influjo se extendió rápidamente fuera de Egipto por las traducciones que de la obra atanasiana se hicieron en los más diversos idiomas: latín, siríaco, etiópico, armenio, árabe. San Antonio fue el primer cristiano no mártir al que se le tributó culto ya desde los últimos decenios del siglo IV.

La Vida de San Antonio contiene las enseñanzas fundamentales sobre el monacato anacorético egipcio de la primera mitad del siglo IV, que se podrían resumir en los siguientes puntos:

— *Radicalismo cristiano:* Se pone de relieve el abandono de todo y la consagración plena a Dios, características del asceta de los primeros siglos y de los monjes, a partir de San Antonio, inspirados en el Evangelio[55]. El monje tiene que vivir una vida cristiana en plenitud, como Cristo se la había propuesto a los Apóstoles y al joven rico, y como los cristianos de la comunidad jerosolimitana lo habían practicado, vendiéndolo todo y dándolo a los pobres.

— *Sujeción a la Iglesia:* Como los cristianos primitivos que permanecían constantes en la obediencia a las enseñanzas de los Apóstoles, San Atanasio se complace en presentar a San Antonio enteramente sometido a los Obispos y reverente hacia los presbíteros. Su fidelidad a la Iglesia la demostró Antonio cuando se

---

53 *Vita Antonii,* 1.
54 *Vita Antonii,* 74-78.
55 *Vita Antonii,* 2.

presentó en Alejandría, durante las controversias arrianas, para refutar a los herejes que propagaban que él estaba de su parte[56].

— *Soledad:* Es la nota más distintiva de esta forma de vida monástica. La vida de San Antonio está dividida en cuatro etapas cada una de las cuales se caracteriza por una mayor soledad: Abandona su casa y vive en las afueras de su aldea; después pasa a vivir en una tumba abandonada, después en una fortaleza en lo alto de un monte, y, finalmente, en la más absoluta soledad en la Tebaida. San Antonio retornó así al estado paradisíaco antes del pecado original[57].

— *Lucha contra los demonios:* San Atanasio pone en labios de San Antonio un largo discurso centrado en la lucha contra los demonios. Estos se hallan presentes en todas partes. Pero su lugar preferido es el desierto. Por eso Antonio se adentra en él para hacerles frente en su propio terreno. El puede instruir perfectamente a sus discípulos, porque antes ha experimentado los ataques del demonio en toda su ferocidad. Los tres grados de tentaciones experimentadas por San Antonio —recuerdo de la familia, lujuria y ataques de los mismos demonios— los toma San Atanasio de las obras de Orígenes[58].

— *Crecimiento espiritual:* La vida espiritual es contemplada como crecimiento, como camino que hay que andar. Por eso es necesario empezar cada mañana[59]. La finalidad del monacato es la reconquista del estado originario del paraíso; y solamente se podrá conseguir a través de la ascesis.

— *Oración:* Es uno de los rasgos más característicos del monje solitario. La oración tiende a la contemplación mediante la lectura y meditación de la Palabra de Dios[60]. Oración continua que se expresa también en la recitación de los salmos en horas fijas que darán lugar a las *horas canónicas.*

— *Trabajo:* El anacoreta debe estar siempre ocupado en la oración o en el trabajo. El monje trabaja para ganarse el sustento con el sudor de su frente y para compartir con los demás

---

56 *Vita Antonii,* 69-70.

57 *Vita Antonii,* 14.

58 DANIELOU, J., *Les démons de l'air dans la Vie de Antoine,* SA, 36 (1956), 136-147.

59 *Vita Antonii,* 36. Cfr. 16.

60 *Vita Antonii,* 84.

por medio de la limosna y, sobre todo, de la hospitalidad. El monje no debe estar nunca ocioso[61].

— *Ascesis:* Si el monacato es en sí mismo una forma peculiar de ascetismo, el monje está preocupado permanentemente en la búsqueda de nuevas formas de purificación y de liberación de la materialidad del cuerpo: vigilias, ayunos, cilicios, sueño escaso[62].

## 2.2. *Ausencia de vida comunitaria*

En el origen de la vida monástica hay un hecho extraño: la ausencia de *vida comunitaria* que caracterizó la vida anacorética. Los anaccoretas, en efecto, hicieron de la *soledad* la expresión primaria de su vida consagrada a Dios. Para justificar su modo de existencia se han referido a los ejemplos de Elías y de Juan Bautista, a los que consideran incluso como sus *fundadores.* Pero la dificultad está en por qué han experimentado la necesidad de imitarlos, dando vida en la Iglesia a una modalidad de existencia ajena por completo hasta entonces a las comunidades cristianas.

La respuesta a esta cuestión es que los anacoretas se han marchado a la soledad desde el influjo de ciertos pasajes del Evangelio, aquellos pasajes que hablan de la *renuncia.* Y desde esta perspectiva han vivido después todo el Evangelio, incluida la dimensión comunitaria del mismo. La ausencia de comunidad, en la vida anacorética, se ha producido desde una doble dimensión:

— *Ausencia de cualquier relación humana,* cuya motivación no fue, sin duda, una falta de amor a los hermanos, sino el convencimiento de que no podían estar simultáneamente pensando en Dios y pensando en los hombres. No se niega el amor, se niega una de sus expresiones: la relación con los demás; pero ésta no es la única manera de preocuparse y relacionarse con los demás. Lo decía el famoso abad Arsenio en uno de sus apotegmas[63].

---

61 *Vita Antonii,* 15, 44, 50, 53.

62 *Vita Antonii,* 3, 7, 14, 16, 18, 19, 40, 45, 47.

63 ABAD ARSENIO, *Apotegma,* PG, 65, 92. IDEM, *Epist. beati patris Arsenii,* 58. Ed. y trad. G. GARITTE, *Une lettre de S. Arsen en georgien,* «Le Muséon», 68 (1955), 273: «Si no te apartas de los hombres, no podrás ser monje».

— *Ausencia de la mediación de la comunidad eclesial.* Es cierto que en el monacato anacorético no aparece muy explícita la necesidad de la mediación de la liturgia, la mediación de los sacramentos; pero, sin duda, en los monjes estaba muy viva la conciencia de pertenecer a la Iglesia en cuanto comunión de los santos; se trata de una comunión interior que presupone la unidad de la fe.

La vida solitaria supone, además una cierta *visión del mundo* y una *visión antropológica* muy peculiares. La visión del mundo de los anacoretas está dominada por la trascendencia de Dios. Una trascendencia que se contrapone al mundo material, a la vida social y, en general, a la vida en este mundo en contraposición a la vida en el otro mundo, vida que los monjes intentan anticipar en tanto en cuanto es posible en este mundo. Solamente desde esta visión, adquiere sentido la *fuga mundi:* fuga de este mundo que pasa para anticipar el otro mundo definitivo. En esta misma perspectiva se sitúa la visión antropológica de los monjes del desierto: El hombre es un alma en lucha con el propio cuerpo. Este es un extraño y un enemigo al que hay que tener permanentemente controlado. En la lucha contra el propio cuerpo se sintetiza también la lucha contra el peligro que pueda encerrar la sociabilidad, porque el cuerpo es el lenguaje fundamental del hombre, su medio de comunión con los demás. Por eso la corporeidad y la sociabilidad han de estar perfectamente controladas en la vida del monje.

Pero, ¿cuál es el origen de esta visión del mundo y de esta antropología que está en la base de la vida anacorética? Sin duda, el Neoplatonismo que patrocinaba una especie de dualismo espiritual, en cuanto que contrapone un *mundo inferior,* sujeto al mal, al *mundo superior* donde habita la divinidad. Para ellos liberación de la materia y liberación del mal son exactamente la misma cosa. El Neoplatonismo estaba dominado por una visión religiosa del mundo orientada hacia la visión de Dios, lo que impulsaba a la liberación, al despojamiento, de la realidad material. Pero no se debe confundir la realidad evangélica que los monjes quieren vivir con el ropaje sociocultural en que aquélla va envuelta. Podrían ser representativas del influjo que las ideas neoplatónicas habían ejercido y ejercían aún sobre los cristianos, estas palabras de San Justino:

«(Buscando un maestro) me uní a un *platónico*... Pensar en las realidades incorpóreas me arrebataba, la contemplación de las ideas daba alas a mi espíritu, de modo que en poco tiempo yo creí haberme convertido en un sabio y me imaginé estúpidamente que habría visto muy pronto a Dios. Fue en estos sentimientos cuando me vino un gran deseo de tener la paz y yo *me retiré a la soledad*...»[64].

La comunidad en esta ideología no existe o, en todo caso, sólo existe con una finalidad pedagógica, porque la relación social vincula a *este mundo* y el anacoreta, como el neoplatónico, pretendía huir de este mundo. Es cierto que la *comunidad* en el cristianismo es algo más que la *polis griega,* pero el contexto cultural llevó al monje solitario a presentar la ausencia de dimensión comunitaria en su estilo de vida como imprescindible para transcender este mundo.

En realidad, el monacato anacorético estricto fue más bien escaso. La mayor parte de los monjes adoptaron el *semi-anacoretismo,* creando colonias de monjes más o menos numerosas. Pero incluso esta forma de vida monástica nació bajo el signo de la imperfección, según la mentalidad neoplatónica. Como el ideal anacorético estricto no era posible para los jóvenes que tenían que aprender el arte de la vida espiritual a través de hombres experimentados o por la imposibilidad de otros para abrazar una vida solitaria completa, algunos monjes empezaron a vivir en las cercanías de la celda de algún *maestro de espíritu,* de un *anciano,* de cuyas palabras aprendían la técnica de la vida monástica. En ocasiones esta vida llega a convertirse en vida comunitaria, cuando dos o tres monjes empiezan a vivir en la misma celda del *anciano* que los guía. Sin embargo, habrá que esperar algún tiempo hasta que las relaciones humanas lleguen a adquirir un nivel religioso dentro de la vida monástica. Esto sucederá en la comunidad pacomiana: pero entre los discípulos inmediatos del anacoreta por excelencia que fue San Antonio se atisba ya, en la mente de San Atanasio, un auténtico ideal de vida en fraternidad cristiana:

«Había en la montaña tabernáculos llenos de coros divinos de hombres que cantaban salmos, estudiaban, ayunaban, oraban, exultantes en la esperanza de los bienes venideros y trabajando para hacer limosnas.

---

64 San Justino, *Diálogo con Trifón,* 2; PG, 6, 478.

*Reinaba entre ellos el amor mutuo y la concordia.* En verdad era dado contemplar una región aparte, de piedad y de justicia. Nadie conocía ni sufría la injusticia; nadie se quejaba allí del colector de impuestos; una muchedumbre de ascetas tendía con un mismo esfuerzo hacia la virtud. Viendo las cabañas de los monjes no se podía menos de exclamar: "¡Qué bellas son tus tiendas, oh Jacob! ¡Qué bellos tus tabernáculos, Israel!". Se extienden como un amplio valle, como un jardín a lo largo de un río, como áloe plantado por Yahvé, como cedro que está junto a las aguas»[65].

## 2.3. *Los lugares sagrados del monacato egipcio*

En Egipto se conocen cuatro centros monásticos de especial importancia: Pispir, Nitria, Las Celdas y Escete.

a) *Pispir:* La actual Deir el Mnemmom. Es una localidad del valle inferior del Nilo donde se agruparon los discípulos de San Antonio a partir del año 310. El más célebre de estos monjes fue Ammonas, discípulo de San Antonio y sucesor en la dirección de los monjes residentes en la montaña exterior de Pispir. Llegó aquí después de catorce años en Escete, acabó sus días como Obispo. En los apotegmas[66] aparece como un personaje muy atrayente; dejó varias cartas conservadas en siriaco y parcialmente en griego[67] que se han juntado con frecuencia con las del propio San Antonio. A Ammonas le sucedió en Pispir un tal Pityrion[68]. También Sisoes, viendo que Escete se poblaba en exceso, se marchó a buscar la calma y la soledad en la montaña exterior de Pispir[69]. Posiblemente sucedió esto después que Pispir fue invadido por los beduinos, episodio que San Jerónimo sitúa en el año 357 y durante el cual fue asesinado el monje Sármatas, discípulo de San Antonio[70]. De Sisoes se cuenta que recibía las provisiones de pan, muy de tarde en tarde, por medio de un «servidor» de Pispir, que en alguna ocasión tardó diez meses en llegar[71].

---

65 *Vita Antonii,* 4. Cfr. 5, 6, 24.
66 AMMONAS, *Epist.,* 1; PO, 11, 432-433.
67 PO, 10, 4, 6.
68 *Historia Monach.,* 15.
69 *Apotegmas, Sisoes,* 24.
70 SAN JERÓNIMO, *Crónica,* PL, 27, 689.
71 *Apotegmas. Sisoes,* 24.

No lejos del mar Rojo, que fue el último estadio de la vida anacorética de San Antonio, en la llamada «montaña interior de San Antonio» no se ha perdido nunca el recuerdo monástico de este santo. Todavía hoy abundan los *monasterios,* como se puede advertir fácilmente por el prefijo *Deir* (monasterio) que llevan muchas poblaciones. En las proximidades del mar Rojo se encuentran los dos célebres monasterios de *San Antonio* y *San Pablo,* el primero de los cuales es hoy la sede central de los *Monjes Antonianos,* Orden que quiere recordar al Padre de los anacoretas. Al otro lado del mar Rojo abundaron también los monasterios, entre los que sobresalió el de Santa Catalina, del que se hablará al estudiar la vida monástica en la península del Sinaí.

b) *Nitria:* El desierto de Nitria tiene unos 90 kilómetros de longitud por seis de anchura, al Sur de Alejandría. Su nombre deriva de «nitron», una sustancia salitrosa muy abundante en la región. Según algunas fuentes, Nitria habría sido la cuna del monacato egipcio organizado. Hacia el año 315 llegó a estos parajes, al borde del desierto occidental, a 14 kilómetros al Suroeste del actual Damanhûr, la antigua Hermópolis Parva, y a 60 kilómetros al Sureste de Alejandría, el monje Ammón, que había nacido hacia el año 275; contrajo matrimonio en el año 297, pero vivió siempre con su esposa como con una hermana hasta que hacia el año 315 decidieron de común acuerdo separarse para entregarse a la vida monástica[72]. Cuando Ammón llegó a Nitria, este lugar estaba aún completamente deshabitado. Por su fama se le conoce como Ammón el Nitriota[73].

Los ascetas afluyeron muy pronto en torno a Ammón, incluso del extranjero. Rufino, que visitó estos lugares, habla de *50 monasterios*[74]; Paladio, a finales del siglo IV, habla de 5.000 monjes[75]; San Jerónimo, que visitó Nitria en compañía de Paula, también habla de 5.000 monjes[76]. Aquí permaneció durante diez años Evagrio. Entre los monjes más ilustres, después de San Ammón, hay que mencionar a Pior, Agatón y Pambo, que hicieron célebres las Instituciones de los Padres del desierto.

---

72 *Hist. Laus.,* 8.

73 *Hist. Laus.,* 8: «...se dirigió directamente al corazón de la montaña de Nitria, donde no había aún monasterios».

74 *Historia Monachorum,* 21, 22.

75 *Hist. Laus.,* 8.

76 SAN JERÓNIMO, *Epíst. 22,* 23.

El siglo que va desde 350 hasta 450 fue la época de máximo esplendor de Nitria. Después empezó la decadencia. Los monjes cayeron en la herejía monofisita, por lo que fueron perseguidos por las autoridades imperiales. Aquel espléndido centro monástico desapareció sin dejar huella después de las invasiones de los árabes.

La gloria por antonomasia del desierto de Nitria fue siempre San Ammón, a quien San Antonio apreciaba extraordinariamente, hasta el punto de merecer una visita del portaestandarte del anacoretismo[77].

c) *Las Celdas:* Las circunstancias que indujeron a San Ammón de Nitria a fundar el centro monástico de Las Celdas lo narran los apotegmas[78]. Se necesitaba un lugar solitario para los monjes de Nitria que deseaban una mayor soledad que la proporcionada por el estilo de vida, medio anacorético y medio cenobítico, de Nitria. Aconsejado por San Antonio, que había venido a visitarlo, Ammón, acompañado por el propio San Antonio, salió después de la hora de nona hacia el desierto interior. A 12 millas, San Antonio plantó una cruz en la arena como punto de referencia. La distancia de Las Celdas con relación a Nitria varía según diversos autores monásticos. Casiano lo sitúa a 5 millas[79]; Sozomeno lo coloca a 7 millas[80], y Rufino, a 10 millas[81]. Esta divergencia de opiniones posiblemente se deba al hecho de que, en Las Celdas, las viviendas de los monjes estaban muy separadas unas de otras; dependería del punto de referencia de cada uno de estos autores.

El desierto de Las Celdas experimentó muy pronto un gran desarrollo monástico. A finales del siglo IV, Paladio habla ya de 600 monjes[82], y Juan Mosco, en el siglo VI, eleva la cifra a 3.500[83]. Paladio dice que las celdas de los monjes estaban suficientemente distanciadas unas de otras como para que los monjes no pudieran oírse entre sí cuando cantaban los salmos. El desierto de Las Celdas dependía del desierto de Nitria, de donde les traían el pan

---

77 *Vita Antonii,* 6.

78 AMMÓN, *Apoteg.,* PG, 65, 85 ss.

79 CASIANO, *Collationes,* VI, I.

80 SOZOMENO, *Hist. Eccles.,* III, 14, 9.

81 *Historia Monachorum,* 22.

82 *Hist. Laus.,* 7.

83 JUAN MOSCO, *Prado Espiritual,* 113.

cada cierto tiempo; pero tenían su iglesia propia y su propio presbiterio que los asistía en la Liturgia y en los sacramentos[84].

Las controversias origenistas fueron perniciosas para Las Celdas. El Patriarca Teófilo de Alejandría expulsó de allí a los *Hermanos Largos* (Dióscuro, Ammonio, Eusebio y Eutimio), famosos por su extraordinaria estatura y por su fervor origenista. Tomaron parte en favor de San Juan Crisóstomo, por lo cual el Patriarca Cirilo mandó incendiar sus celdas[85]. También las controversias dogmáticas monofisitas dividieron a los monjes de Las Celdas.

Las Celdas tuvieron que sufrir mucho a causa de las incursiones de los bandidos; a lo largo del siglo V sufrieron tres ataques en los años 407, 433 y 444. Esto obligó a los monjes a construir unos elevados muros de defensa, donde los monjes se refugiaban en caso de peligro[86].

De nuevo por controversias dogmáticas, el Patriarca Damián (604) mandó demoler Las Celdas, que fueron reconstruidas por el Patriarca Benjamín (622)[87]. Finalmente, los musulmanes, después de la invasión de Egipto, no consintieron la presencia de los monjes en aquella región de Las Celdas.

En Las Celdas brillaron con luz propia algunos monjes. Además del fundador de ese desierto monástico, San Ammón, hay que mencionar a Macario de Alejandría, Isaac y, sobre todo, Eladio, que mereció el apelativo de «profeta de Las Celdas». Evagrio, después de diez años en Nitria, pasó en Las Celdas los últimos catorce años de su vida, y compuso algunas de sus obras de tendencia origenista y, sobre todo, las obras monásticas que tan fuerte influjo han tenido en la espiritualidad monástica. También Paladio, después de un año en Nitria, pasó a Las Celdas, donde se afilió a la doctrina de Evagrio. Rufino, que tan bellamente informa sobre el estilo de vida de los monjes de Las Celdas, pasó también allí algún tiempo[88]. También Juan Mosco[89]

---

84 *Hist. Laus.*, 7, 18, 38.

85 *Historia Monachorum*, 23. *Apotegmas*, PG, 65, 432. Cfr. SÓCRATES, *Hist. Eccles.*, VI, 7.

86 WHITE, *The monasteries...*, I, 154-167.

87 *Historia de los Patriarcas*, PO. 1, 500-505.

88 *Historia Monachorum, Prologus.*

89 JUAN MOSCO, *Prado Espiritual*, 144.

y Juan de Efeso informan del estilo y organización de la vida monástica en Las Celdas[90].

d) *Escete:* A 70 kilómetros al Sureste de Nitria. El iniciador de la vida monástica en esta región fue San Macario de Egipto, llamado también el Viejo o el Grande, uno de los monjes más famosos de toda la historia monástica, equiparable al propio San Antonio en muchos aspectos, que no debe ser confundido con Macario de Alejandría, ni con Macario del Sinaí. Escete, menos accesible que Nitria desde Alejandría, perdido en el verdadero desierto, fue un lugar menos poblado de monjes, y también menos visitado que Nitria o Las Celdas. La vida del fundador de este desierto de Escete, San Macario de Egipto, fue tan novelesca como la del propio Ammón. Como éste, consintió en casarse, pero guardó continencia perfecta en el matrimonio. Fue camellero y transportador de nitro. Discípulo de San Antonio, aunque por poco tiempo, porque decidió marcharse a la soledad de Escete. Fue ordenado sacerdote y ejerció el ministerio también en Nitria y Las Celdas. Se distinguió por sus sermones y catequesis. Su fama le atrajo muy pronto discípulos, con los que constituyó varios núcleos monásticos en el desierto de Escete. Murió en torno al año 390. Entre sus discípulos más destacados hay que enumerar a *Ammoés,* maestro espiritual de Kolobos o Juan el Pequeño, y a Isidoro, el sacerdote de la iglesia edificada junto a la primera residencia de San Macario en Escete. A Isidoro le sucedió Pafnucio, quien acogió a Casiano y a Germán durante su estancia en Escete en las postrimerías del siglo IV.

En Escete no ha desaparecido la vida monástica. Todavía hoy existen algunos monasterios en el emplazamiento de las celdas primitivas, tales como el monasterio de San Máximo y San Domecio, el actual Deir Baramous, emplazado sobre la celda ocupada por dos jóvenes romanos, discípulos de San Macario, muertos prematuramente; el monasterio dedicado al Abad Juan Kolobos, y algunos otros.

Otros monjes especialmente famosos en Escete fueron Arsenio, Moisés y Poemen. San Arsenio había sido preceptor de los hijos del emperador. Convertido a la vida monástica, se hizo el prototipo de la *hesychía,* de la soledad y del silencio contemplativos. Moisés era negro, y había sido un bandolero. Al contrario

---

90 JUAN DE ÉFESO, *Vida de los Santos Padres Orientales,* PO, 18, 586-592.

de Arsenio, que se mostraba muy huraño con los visitantes, Moisés era sumamente amable y acogedor; fue martirizado en una incursión de los beduinos, sus reliquias se conservan aún en el monasterio de Baramous anteriormente mencionado. El monje Poemen resulta menos conocido; pero a él y a sus discípulos se les debe la primera colección de apotegmas.

### 2.4. *El estilo de vida de los anacoretas de Egipto*

Los anacoretas egipcios, al margen de los escasos monjes que durante algún tiempo vivían en la más completa separación del trato con los demás monjes, como fue el caso de San Antonio durante casi veinte años, era el *anacoretismo* que estaba a medio camino entre la soledad estricta y la vida comunitaria representada en el mismo Egipto por San Pacomio. Incluso la misma vida semianacorética admitía diversos grados. El desierto de Las Celdas, por ejemplo, suponía una mayor soledad en sus monjes en comparación al desierto de Nitria, del que dependía.

El semianacoretismo egipcio podría equipararse a una «comunidad cooperativa» de solitarios[91]. O, como dice Colombás, «eran otras tantas poblaciones coptas *sui géneris,* otras tantas iglesias locales, formadas por celibatarios dedicados a la vida espiritual, servidas por uno o varios sacerdotes en comunión con el obispo diocesano y con el Patriarca de Alejandría»[92].

1) *La habitación del monje:* El iniciador del monacato en una concreta región empezaba por elegir un lugar donde pudiera construir su celda, si es que no la encontraba ya construida en alguna caverna o en alguna tumba egipcia abandonada. Cuando se le acercaban otros monjes, éstos construían sus celdas sin una planificación fija. En realidad las celdas de los monjes eran muy variadas, tanto por su construcción como por su amplitud. La celda era un pequeño complejo que podía constar hasta de cinco y seis habitaciones distintas, aunque todas relativamente pequeñas: recibidor, taller, oratorio, dormitorio, cocina, almacén y letrina. Cuando el monje vivía acompañado por algún o algunos de sus discípulos, al lado de su celda, se construía otro pe-

---

[91] HARDY, E. R., *Christian Egypt,* p. 88.

[92] COLOMBÁS, G., *Monacato primitivo,* I, 71.

queño habitáculo de una o dos piezas. El mobiliario del monje era pobre y escaso. Casiano habla de una estera donde dormía el monje, un canastillo para el pan, una alcuza de aceite, una jarra para el agua y algunos instrumentos de trabajo; también algunos códices, si el monje sabía leer[93].

2) *El trabajo* constituía la base de los ingresos del monje para su manutención y para contribuir a los gastos comunes de la comunidad anacorética. El trabajo, junto con la oración, ocupaba la mayor parte de la jornada. Según Casiano, los monjes egipcios «se entregan sin cesar al trabajo manual, cada cual en su celda, sin que la recitación de salmos o de las otras partes de la Escritura cese nunca del todo»[94]. La ocupación habitual del monje era la fabricación de esteras, cuerdas y cestos de junco o palma que después vendían en los mercados de las poblaciones vecinas e incluso en Alejandría. En la época de la recolección de las mieses, trabajaban para los campesinos de la región a cambio de una cantidad de grano, sobre todo en el desierto de Escete; pero esta especie de trabajo por cuenta ajena no era bien visto por todos[95]. También la copia de manuscrito ocupaba a los monjes que sabían escribir. Este era, por ejemplo, el trabajo habitual de Evagrio Póntico, quien «durante el año sólo copiaba por el valor de lo que necesitaba para comer, pues escribía perfectamente el carácter oxirinco»[96]. Tampoco este trabajo era bien visto, sobre todo por parte de los monjes iletrados.

En Nitria se levantaban a medianoche para orar solos o de dos en dos o por grupos en alguna celda. Después de la salmodia recitaban y meditaban algunos pasajes de la Sagrada Escritura, que habitualmente sabían de memoria en las partes más importantes. Al amacener iniciaban el trabajo manual. A mediodía hacían una siesta breve. Hacia las tres de la tarde hacían la única comida del día, aunque algunos más austeros la retrasaban hasta las seis. Al oscurecer recitaban de nuevo, por grupos o en solitario, otro oficio; después se acostaban hasta la medianoche[97].

3) *Alimentación:* La alimentación de los monjes egipcios suponía un ayuno ininterrumpido. Era extremadamente austera.

---

93 CASIANO, *Collationes,* I, 23.

94 CASIANO, *Instituta,* 3, 2.

95 *Apotegmas: Isaías, 5; Isaac, 4, 7; Prior, 1.*

96 *Hist. Laus.*, 38. Cfr. 11.

97 COLOMBÁS, G., *El monacato primitivo,* I, 77.

San Antonio no tomaba nada más que pan, sal y agua, una vez al día, y con frecuencia pasaba dos o tres días sin probar bocado. Paladio informa del régimen alimenticio de Evagrio Póntico, durante los catorce días que duró su estancia en Las Celdas, y consistía en una libra de pan al día y un sextercio de aceite cada tres meses[98]. Dos panecillos de pan seco al día era la ración habitual del monje; la sal solía ser parte indispensable de la alimentación, porque los monjes habían experimentado que era muy conveniente para evitar ciertas enfermedades[99]. Había quienes prescindían por completo del pan y se conformaban con unas hojas de col o alguna fruta, este era el caso de Juan de Licópolis, el cual, a los noventa años, no comía nada más que un poco de fruta, una sola vez al día y al ponerse el sol[100]. El régimen y el estilo de alimentación lo estableció de un modo prototípico el abad Poemen:

«El monje debe comer todos los días, aunque poco y sin hartarse. Es cierto que cuando yo era joven no comía más que cada dos o tres días, y aun una sola vez a la semana, y los Padres, hombres fuertes, lo aprobaron; pero llegaron al convencimiento de que valía más comer un poco todos los días. Tal es el camino que nos han dejado, camino real, porque es fácilmente practicable»[101].

Había casos verdaderamente excepcionales, como Macario de Alejandría, el campeón del ascetismo monástico egipcio, que no comía más de tres o cuatro onzas de pan al día, cuando no se pasaba hasta cuarenta días sin probar bocado o, en todo caso, contentándose con una hoja de col los domingos[102]. Este régimen alimenticio experimentaba algunas excepciones, por el hecho de que en Nitria, dice Paladio, había pasteleros y también se vendía vino[103], cosa absolutamente vedada a los monjes pacomianos[104].

4) *Hábito:* Los monjes egipcios no tenían prescrito ningún hábito especial, pero, poco a poco, se fueron distanciando del modo habitual de vestir de las gentes de la ciudad y de las aldeas.

---

98 *Hist. Laus.,* 38. Cfr. 10.
99 *Hist. Laus.,* 8.
100 *Historia Monachorum,* 1.
101 *Apotegmas. Poemen,* 31.
102 *Hist. Laus.,* 18.
103 *Hist. Laus.,* 7.
104 SAN PACOMIO, *Praecepta,* 45, 54.

Casiano describe el vestido que, con el tiempo, se convirtió en hábito de los monjes egipcios. Constaba de una túnica de lino sin mangas, un cinturón, la capucha que cubría la cabeza y la nuca, una especie de esclavina que cubría el cuello y las espaldas; generalmente andaban descalzos, pero podían usar también unas sandalias. Cuando iban de viaje solían usar una *melota* o piel de cabra que descendía de los hombros hasta las rodillas[105]. Cada una de las piezas constitutivas de ese hábito recibieron muy pronto una interpretación simbólica por comparación con las piezas del vestido de los profetas, sobre todo de Elías y de Eliseo[106].

5) *La cooperación monástica:* Los monjes en los desiertos de Nitria, de Las Celdas y de Escete podían vivir solos, pero también de dos en dos y en número mayor; se habla incluso de mansiones de hasta 210 monjes[107]. Esto quiere decir que existía también alguna forma de vida comunitaria. Pero, aunque la mayor parte de los monjes de los desiertos egipcios vivían cada uno en su celda, tenían también algunos edificios comunes. En Nitria, por ejemplo, había siete panaderías que suministraban el pan a toda la comunidad monástica de Nitria y también para los 600 monjes del desierto de Las Celdas. Había tiendas donde se podía adquirir pasteles, vino y otros alimentos necesarios. Había una iglesia para la Liturgia celebrada en común los sábados y domingos, y también algunos edificios destinados a la acogida de los huéspedes.

La reunión de los sábados y domingos, además de la finalidad de la Liturgia, se aprovechaba para entregar a los ecónomos generales de la colonia monástica el fruto del trabajo de la semana, para hacer las provisiones de alimentos y materiales de trabajo para la semana siguiente. Los monjes entregaban a los ecónomos los donativos que recibían de los visitantes, y parte de lo que ganaban con su trabajo manual. El ecónomo, a cambio, les entregaba el pan de cada día y otra clase de asistencias, como eran, por ejemplo, los alimentos servidos en común en los ágapes dominicales. Cuando estaban enfermos recibían la asistencia de los médicos que existían en Nitria[108]. Los enfermos en los desiertos de Nitria eran tratados con especial amor.

---

105 CASIANO, *Instituta,* I, 1, 3, 4, 7, 8.

106 *Ibídem.*

107 PALADIO, *Diálogo sobre la vida de San Juan Crisóstomo,* 17.

108 *Hist. Laus.,* 7.

6) *La Liturgia:* Los monjes estrictamente solitarios se veían, privados, naturalmente, de la vida litúrgica y sacramental de la Iglesia. Pero ya se ha visto que esta clase de monjes fue más bien escasa. Los que vivían en colonias como en Nitria, Las Celdas y Escete, se reunían los sábados y domingos, como sucedía en las demás iglesias de Egipto y de otros países de Oriente. Celebraban en común la sinaxis vespertina y la vigilia nocturna y, al despuntar el alba, participaban en la Eucaristía, recibiendo la comunión bajo ambas especies. No era costumbre tampoco en las iglesias locales de aquel tiempo celebrar diariamente la Eucaristía.

Después de la celebración de la Eucaristía, los monjes se reunían en un ágape fraterno dentro de la misma iglesia. Esta comida era más sustanciosa que la de los días ordinarios: pan, varios guisos de verduras y vino, que los más austeros se abstenían de tomar, aunque no faltaban monjes que lo tomaban para no singularizarse de los demás que lo tomaban[109].

7) *Colaciones:* Los monjes aprovechaban también la reunión del domingo para las *colaciones espirituales,* que, según Casiano, constituían una de las instituciones más famosas de los Padres del desierto. La colación era un diálogo en el que intervenían varios interlocutores bajo la dirección de un anciano de autoridad reconocida que dirigía el debate y las conclusiones. En la *Vida de San Antonio* ya existe algo semejante, las conversaciones espirituales[110].

8) *Monacato y presbiterado:* El monacato nació laico; los monjes de ordinario no se ordenaban de sacerdotes. Cuando había algún monje que era sacerdote, éste asistía a los demás monjes en la celebración de la Liturgia y en la vida sacramental; cuando no había ninguno, se acudía a los servicios de algún sacerdote de las aldeas vecinas. En las colonias de Nitria y de Las Celdas había un prestiberio compuesto por ocho sacerdotes. Solamente el más anciano celebraba, asistido por los otros siete, pero no se trataba de una verdadera concelebración[111]. El primero de los sacerdotres de Las Celdas del cual hay noticias cier-

---

109 DONAUTE, C., *The agape of the Hermits of Scete,* «Studia Monastica», I (1959), 74-114.

110 *Vita Antonii,* 15. Cfr. 55. Cfr. COLOMBÁS, G., *El monacato primitivo,* I, 84-85.

111 *Hist. Laus.,* 7.

tas fue Macario de Alejandría. Convertido a la edad de cuarenta años, quiso sobrepasar a todos en las prácticas ascéticas. Tenía celda en Nitria, en Las Celdas y en Escete, y aun otra más hacia el Sur[112]. Murió a la edad de cerca de cien años[113]. En Nitria se menciona a un tal Arsisio como sacerdote de su presbiterio, que había sido discípulo de San Antonio[114]. Estos sacerdotes-monjes o monjes-sacerdotes permanecen en estrecha relación con el Obispo de la iglesia local, que residía en Damanhur, la antigua Hermópolis Parva, a unas 10 millas de Nitria.

En más de una ocasión se fue a las colonias monásticas de los desiertos de Egipto en busca de algún monje para ponerlo como Obispo al frente de alguna iglesia local. Se hicieron célebres los casos de Draconcio, Isidoro[115] y Dióscuro[116]. Draconcio no quería aceptar el episcopado, pero acabó cediendo ante la insistencia que le hacía San Atanasio[117]. Pero quizá el más célebre haya sido Serapión de Thmuis, que había sido discípulo de San Antonio[118].

9) *Visitas y huéspedes:* Los monjes, además de las reuniones comunitarias que tenían sábados y domingos, se visitaban también entre semana. El objeto de estas mutuas visitas era para pedir una *palabra —apotegma—* que sirviera de guía espiritual, para proseguir las *colaciones* espirituales en grupos más reducidos o, simplemente, para edificarse con el ejemplo de los monjes más adelantados en el ascetismo y en la virtud monástica. Los monjes famosos por su virtud eran visitados por sus hermanos de desierto monástico, pero también recibían visitas de monjes provenientes de otros desiertos. También los seglares acudían a los centros monásticos en demanda de dirección espiritual o para confortarse con la visión de las heroicidades que solamente conocían de oídas, puesto que los monjes eran los nuevos héroes cristianos después de los mártires[119].

La hospitalidad era practicada muy cuidadosamente por todos los monjes. Se recibía al visitante como si fuese el mismo Cristo.

---

112 *Hist. Laus.*, 18.
113 *Hist. Laus.*, 56.
114 *Hist. Laus.*, 7.
115 *Hist. Laus.*, 36.
116 *Hist. Laus.*, 10, 12, 46.
117 *Epíst. ad Dracontium,* PG, 25, 523-534.
118 *Ibídem.*
119 *Hist. Laus.*, 35.

Por eso, el monje abría con prontitud la puerta de su celda. El abad Apolo expresaba la doctrina habitual entre los Padres del desierto, respecto a los visitantes: «Es preciso saludar con veneración a los hermanos que nos visitan, pues no es a ellos, sino a Dios, a quien tú saludas. Has visto a tu hermano, dice la Escritura, has visto al Señor tu Dios» [120]. Pero no faltaban monjes huraños que no aceptaban de buen grado las visitas o que tenían durante tres o cuatro días al visitante a la puerta de su celda sin recibirlo.

Las colonias monásticas, como Nitria y Las Celdas, tenían edificios especialmente destinados a recibir a los huéspedes. Los visitantes podían permanecer allí todo el tiempo que quisieran. Pero después de una semana, durante la cual recibían hospedaje gratuito, se les invitaba a trabajar en las panaderías, en las cocinas o en las huertas [121]. Si el visitante era letrado, se le proporcionaban algunos libros. Solamente se les permitía visitar a los monjes desde la hora de sexta hasta la hora de nona. Huéspedes hubo en los desiertos monásticos de Egipto que prolongaron su visita durante varios años. Entre los casos más famosos cabe destacar a San Jerónimo, acompañado de Paula, Paladio, el autor de la *Historia Lausíaca,* Casiano y su amigo Germán.

En la *Historia de los monjes de Egipto* se describe el modo como se acogía a los visitantes: Se salía al encuentro del forastero; se le conducía a la hospedería, donde se le lavaban los pies; se le ofrecía pan y agua; finalmente, se le acompañaba a la iglesia, donde se entonaban himnos y salmos [122].

10) *Penitencias y castigos:* En los desiertos monásticos no todo era ideal. Había monjes menos fervorosos e incluso monjes delincuentes. Para las faltas o delitos públicos había también penitencias y castigos públicos. En Nitria, junto a la iglesia, había tres palmeras de las que colgaban tres látigos, uno para los ladrones, otro para los forasteros que lo necesitaban y otro para

---

120 *Historia Monachorum,* 8.

121 La palabra *desierto,* tan frecuentemente citada en la literatura monástica, es sinónimo de *soledad.* No significa que los monjes vivieran en medio de las arenas del desierto propiamente dicho. Ciertamente, hubo monjes que se adentraron en los desiertos hasta que encontraron un oasis y se instalaron allí. En Nitria había un canal traído desde el Nilo que permitía a los monjes tener huertas en las que cultivaban hortalizas y árboles frutales.

122 *Historia Monachorum,* 21.

los monjes delincuentes: «De manera, dice Paladio, que todos los culpables y reconocidos dignos de azotes se abrazan a la palmera y, recibidos los golpes reglamentarios en la espalda, son liberados»[123]. No faltaban castigos incluso más duros. Paladio habla de un monje, Hierón el alejandrino, a quien fue preciso someter con grillos de hierro, «porque no quería participar en los divinos misterios»[124].

## 3. San Pacomio, fundador del cenobitismo

El monacato irrumpió en la vida de la Iglesia como un movimiento espiritual absolutamente libre que hubo que encauzar. Las diferentes formas de vida monástica no se suceden unas a otras, como si las posteriores fuesen un paso más en el perfeccionamiento de las anteriores. Son, más bien, formas de vida diferentes y más o menos simultáneas. En una misma región coexisten la vida anacorética más estricta, el semianacoretismo y la vida cenobítica. Por eso, el cenobitismo no puede ser entendido como un *correctivo* del anacoretismo y del semianacoretismo, aunque no falten autores y fundadores monásticos que así lo consideren, como, por ejemplo, San Basilio.

El propio fundador del cenobitismo, San Pacomio, consideraba a San Antonio como una de las tres maravillas existentes en la Iglesia de su tiempo, y sentía una profunda admiración por el «fundador» del anacoretismo. Para él, el anacoretismo y el cenobitismo no eran más que dos maneras o caminos diferentes de llevar a cabo la búsqueda de Dios.

Los cenobitas se reclutaban con frecuencia entre los semianacoretas que no se sentían aún con fuerzas para llevar una vida anacorética estricta, porque ésta se consideraba siempre como un paso más hacia adelante con respecto hacia la vida semianacorética. No es extraño el contemplar cómo algún monje iniciado en el cenobitismo se sienta llamado a una vida más perfecta y, así, abrace alguna de las formas llamativas de anacoretismo estricto, como podía ser el vivir encerrados de por vida en una torre o en un sepulcro egipcio abandonado.

---

123 *Hist. Laus.*, 7.

124 *Hist. Laus.*, 26.

Aunque San Pacomio es considerado por todos como el fundador del cenobitismo, sin embargo, los orígenes de esta forma de vida monástica no están nada claros. Algunas de las manifestaciones monásticas de los desiertos de Nitria, Las Celdas y Escete podrían ser consideradas ya en buena medida como cenobíticas. Sin embargo, se considera a Pacomio como un auténtico *revolucionario* de la vida monástica. Para ver cómo llegó a hacer esta *revolución* es necesario considerar algunos hechos más relevantes de su vida.

### 3.1. *Datos biográficos de Pacomio*

Pacomio nació en Latópolis (Esneh) en torno al año 290, de padres paganos[125]. Alistado en el ejército a la edad de veinte años para la última guerra de Maximino Daja contra Licinio, fue encerrado con los demás compañeros durante la noche en la prisión de Lucsor. Las *Vidas de San Pacomio* hacen de Constantino el emperador, a cuyo servicio es llevado el joven Pacomio. Pero por esas fechas aún no gobernaba Constantino en Egipto. La cronología pacomiana solamente puede referirse a la última guerra de Maximino contra Licinio, que duró muy poco tiempo, lo cual explicaría también la liberación de Pacomio del servicio militar (212-213)[126]. Los cristianos de las cercanías de Lucsor les procuraron a los prisioneros alimentos y bebida. Al preocuparse Pacomio por saber quiénes eran aquellos que los trataban tan amablemente, oyó que le respondían que los cristianos eran gentes compasivas y misericordiosas para con los extranjeros y para con todos los hombres. El preguntó de nuevo: «¿Qué es un cristiano?». Obtuvo esta respuesta: «Son gentes que llevan el nombre de Cristo, el Hijo único, que hacen bien a todos los hombres, esperan en Aquel que ha hecho el cielo y la tierra y a nosotros los hombres». Pacomio, retirándose a un rincón de la prisión, oró así: «Oh Dios, si me ayudas a salir de esta tribulación, yo cumpliré tu voluntad todos los días de mi vida amando a los hombres y los serviré según tu mandamiento».

Pocos meses después Maximino Daja fue vencido por Licinio

---

[125] LEFORT, TH., *Vies coptes,* 45, 5 ($S^3$), 80, 6.
[126] V. P., $G^1$, c. 4.

y Pacomio, desenrolado del ejército, regresó a su tierra y pidió el Bautismo en la aldea de Chenoboskion. Durante algunos meses se retiró a la soledad, refugiándose en un pequeño templo de Sérapis. A causa de esta residencia en un templo de Sérapis no han faltado quienes hayan pretendido hacer de Pacomio un sacerdote de ese dios egipcio [127].

Por la carta de Ammón [128] se sabe que después de su bautismo Pacomio fue solicitado para que se integrara en algunas sectas, tales como la de los melecianos y la de los marcionitas; pero un sueño le confirmó que la iglesia en la que había sido bautizado poseía la verdad y que Alejandro Alejandrino era el auténtico representante de Cristo [129].

Como deseaba hacerse monje, Pacomio se puso bajo la dirección del anciano Palamón para iniciarse en la vida anacorética. Pacomio había descubierto la vida cristiana como *amor* y como *servicio* a los hombres y había pensado atraerse la benevolencia de Dios haciendo voto de entregarse al servicio de los demás, pero después de su bautismo se orienta hacia la vida anacorética, en dirección opuesta a la del servicio directo de los hombres.

Después de siete años, un día Pacomio se adentró en el desierto en busca de juncos para su trabajo, llegó hasta Tabennisi, una aldea abandonada; se puso a orar allí, y mientras oraba oyó una voz que le decía: «Pacomio, Pacomio, lucha, instálate aquí y construye una morada, porque una muchedumbre de hombres vendrán a ti, se harán monjes a tu lado y hallarás la salvación para sus almas». Contó lo sucedido a su maestro Palamón, el cual advirtió los designios de Dios sobre su discípulo. Le ayudó a construir allí mismo una cabaña. De vez en cuando se visitaban maestro y discípulo hasta la muerte del anciano Palamón [130].

Poco tiempo después se le juntó su propio hermano mayor, Juan. Pacomio entró en crisis vocacional. Pide insistentemente a Dios que le manifieste su voluntad. En respuesta a su oración se le aparece un ángel que le dice: «La voluntad de Dios es que te

---

127 WEINGARTEN, J., *Der Ursprung...*, ZGK, I (1877), 13-14.

128 AMMÓN, *Epíst.*, 12. Ed. HALKIN, p. 103.

129 El descubrimiento reciente de algunos manuscritos gnósticos en Chenoboskion confirma la existencia de diversas sectas en esas regiones egipcias. Cfr. DORESSE, *Les Livres secrets des Gnostiques d'Égypt*, París, 1958.

130 LEFORT, TH., *Vies coptes*, pp. 91-92.

pongas al servicio de los hombres para reconciliarlos con El». El santo parece que tuvo un movimiento de rebeldía interior: «Yo busco la voluntad de Dios, y tú me dices que sirva a los hombres». Pero el ángel le repitió tres veces lo mismo; entonces él se acordó del voto que había hecho al entrar por primera vez en contacto con los cristianos[131].

Junto con su hermano Juan, ensanchó la primitiva celda de Tabennisi, en la orilla oriental del Nilo, al Norte de Tebas. Por eso sus monjes serán conocidos como los *tabennesiotas.* Algunos anacoretas que vivían en las cercanías se les fueron juntando. Formaron un pequeño grupo, pero como estos anacoretas no quisieron renunciar a su vida anacorética, Pacomio les dio un reglamento acomodado: Cada uno debería procurarse su propio sustento con su trabajo, y tendría que dar una parte del mismo para atender a las necesidades comunes. Pero este primer ensayo de vida comunitaria fracasó. Pacomio se vio obligado a despedirlos a todos para empezar de nuevo.

Empiezan a llegar nuevos discípulos, a los que les exige ya la renuncia absoluta a sus bienes y a todo lo que pudieran adquirir en el futuro. Todo tendría que ser puesto en común. A estas primeras exigencias pacomianas se remonta lo que posteriormente formará parte de las Constituciones de todos los Institutos: El monje no puede dar, prestar, recibir, destruir ni cambiar nada sin permiso de la autoridad competente.

Pero, sobre todo, el monje que quiere vivir en común, renuncia a su voluntad para someterse enteramente a la obediencia a un superior en todo lo relativo al trabajo, ocupaciones, vestuario, comidas; renuncia incluso a las iniciativas personales. Quizá sea este el aspecto más revolucionario del nuevo sistema monástico, el haber sometido a una reglamentación minuciosa la total independencia de los anacoretas.

Los discípulos empezaron a afluir en gran número en torno a Pacomio. Cuando el monasterio de *Tabennisi* resultó insuficiente, construyeron otro en *Pbow,* a tres kilómetros hacia el Oeste; después otro en *Chenoboskion,* y después en *Tmousons.* Más tarde, por deseos del Obispo del lugar, fundó otro monasterio en Akhmîn; después los monasterios de *Thebiou, Tsi* y *Tsminé.* La última fundación fue la de *Phnoum,* junto a su aldea na-

---

131 LEFORT, TH., *Vies coptes,* pp. 60-61.

tal. Nueve monasterios componían la *Koinonía,* la Congregación, en vida del santo. Eran monasterios muy numerosos. La epístola de Ammón refiere que el monasterio de *Pbow* albergaba 600 monjes[132]. La Congregación pacomiana experimentó un gran crecimiento después de la muerte del fundador, acaecida en el año 346 a consecuencia de una epidemia que hizo estragos en sus monasterios. Las cifras relativas a la Congregación pacomiana son muy variadas: Paladio afirma que pasaban de 3.000[133], y poco después los eleva a la cifra de 7.000[134]; Sozomeno habla de 5.000[135], lo mismo que Casiano[136]. Y San Jerónimo, exagerando a todas luces, los eleva a 50.000[137]. Como acertadamente resume Colombás, habrá que concluir que, «ante la variedad de cifras», parece que la única conclusión que se pueda sacar es que la *Koinonía* llegó a ser muy numerosa y que ya lo fue en vida del fundador»[138].

### 3.2. *Expansión de la Congregación pacomiana*

San Pacomio designó para sucederle en el cargo de Superior General de la Congregación al monje Petronio, pero éste murió tres meses después del propio fundador. El monje Horsiesio fue designado nuevo Superior General y permaneció en el cargo hasta su muerte (351). La Congregación se sigue desarrollando, pero experimenta una breve crisis cuando el Superior del monasterio de *Tmousons* quiso independizarse. Ante las dificultades surgidas en el gobierno, Horsiesio toma como ayudante al que será el gran impulsor de la Congregación, el monje Teodoro. Se fundan nuevos monasterios en *Obi, Kaios y Hermonthis,* en la Ptolemaida. Acuden monjes del extranjero. Ya en tiempos de San Pacomio fue preciso alojar a los monjes helenistas (provenientes de Alejandría) en una casa del monasterio de *Pbow.* En la misma Alejandría había dos monasterios de obediencia pacomiana:

---

132 AMMÓN, *Epíst.,* ed. HALKIN, p. 98.
133 *Hist. Laus.,* 7.
134 *Hist. Laus.,* 32.
135 SOZOMENO, *Hist. Eccles.,* 3, 14.
136 CASIANO, *Instituta,* 4, 1.
137 SAN JERÓNIMO, *Prefacio a las Reglas de S. Pacomio,* ed. BOON, p. 8.
138 COLOMBÁS, G., *El monacato primitivo,* I, 97.

*Bruchium* y el conocido simplemente como monasterio de los *Tabennesiotas;* y en las afueras de la misma ciudad de Alejandría se fueron fundando hasta media docena de monasterios pacomianos que llegaron a albergar a más de 2.000 monjes.

La Regla pacomiana penetró en Etiopía, donde encontró también una amplia difusión. Durante su segundo destierro, Atanasio hizo conocer la obra pacomiana en Roma. En el año 404, San Jerónimo tradujo la Regla de San Pacomio al latín y se implantó en los monasterios dirigidos por él en Belén. Y por el mismo tiempo, Casiano proponía a sus monjes del Sur de Francia —Marsella y Lerins— los ejemplos de los monjes de Egipto, donde él mismo había pasado varios años, aunque no en los ambientes pacomianos, sino en las colonias de anacoretas de Nitria y Las Celdas.

### 3.3. *La comunidad, camino de encuentro con Dios*

Pacomio ha realizado una experiencia espiritual decisiva para el futuro desarrollo de la vida monástica. Hasta entonces, el anacoretismo había separado el *servicio de Dios* del *servicio de los hombres.* Pacomio, en medio de una grave crisis vocacional, entendió que el servicio de Dios pasa por el servicio a los hermanos. El buscaba cómo servir a Dios y el ángel le ha señalado el camino de los hermanos como camino para llegar al mismo Dios. Si antes el *servicio de Dios* conducía a la *separación* de los hombres en el campo de las relaciones humanas, puesto que se manifestaba en la soledad, ahora el *servicio de Dios* se encarnará en las *relaciones con los hermanos.*

Ahora bien, las relaciones fraternales que Pacomio pone en el centro de su experiencia monástica no significan una apertura del monacato en cuanto tal al mundo. La comunidad pacomiana es una *comunidad separada* que vive en el desierto, lejos de las relaciones con los hombres que siguen viviendo en el siglo. Es decir, el monasterio pacomiano no está abierto a ninguna clase de apostolado exterior. En este sentido el monasterio pacomiano es una *ciudad de Dios,* contrapuesta a la *ciudad de los hombres.* La vocación monástica sigue significando, como en el anacoretismo, una *distancia espacial* que supone abandonar la *ciudad terrestre* para inaugurar la *ciudad celeste* en el desierto.

La originalidad de la institución cenobítica pacomiana radica en que la existencia del grupo, de la *comunidad,* no es el simple resultado empírico de una acumulación de discípulos en torno a un maestro espiritual, sino que es querida por ella misma. Pacomio tuvo, desde el principio, la idea de formar del grupo de sus discípulos una verdadera *koinonía,* al estilo de la Iglesia primitiva de Jerusalén. Esa fue la razón por la que se vio obligado a despachar a los primeros discípulos que se le juntaron:

«Tal fue la manera como procedió, porque veía que no estaban aún dispuestos a confederarse entre sí en la comunidad perfecta, en el género de lo que está escrito en los Hechos sobre los fieles: Eran un solo corazón y una sola alma, y todos los bienes les pertenecían en común; nadie decía de lo que le pertenecía: esto es mío»[139].

Sin duda, el ideal de los maestros del desierto impulsaba a los anacoretas a rechazar todo *individualismo.* Y esta renuncia al propio yo se expresaba en una actitud de apertura y de comunión respecto a todos los hombres. Era el «slogan» de Evagrio Póntico: «El monje está separado de todo y unido a todo». La mediación del grupo o colonia a la que pertenecía el anacoreta era demasiado poco, a pesar de la Eucaristía celebrada en común una vez por semana. Para San Pacomio, la desapropiación íntima de cada monje y su inserción en el Cuerpo místico de Cristo se realizaba y se significaba por el misterio de la comunidad.

De este modo, Pacomio era el padre de cada monje y el padre de la comunidad en cuanto tal. Los hermanos son miembros de Pacomio como son miembros de Cristo, porque él no tiene nada más que un mismo espíritu con Cristo y ellos no tienen nada más que un mismo espíritu con Pacomio. Obedecer a Pacomio es lo mismo que obedecer a Dios que habita en él.

La vida comunitaria pacomiana se llevaba a la práctica en un triple aspecto:

— Puesta en común de todos los bienes, como signo de la total negación del propio yo del monje. El monje pacomiano, en contraposición del anacoreta, que podía disponer del fruto de su trabajo, no tiene nada absolutamente propio.

---

139 LEFORT, TH., *Vies coptes,* p. 3.

— Sumisión y servicio mutuos. Esto constituía el mejor instrumento de purificación del corazón, mucho más eficaz que la tremenda ascesis que se imponían los anacoretas.
— Fidelidad a una Regla, exigida por el desarrollo mismo de la comunidad. Pero el papel de la Regla es siempre algo relativo, en modo alguno, un absoluto. Las Reglas no ocupan ni el lugar de la Sagrada Escritura ni el lugar de la propia conciencia personal.

El *cenobitismo, koinós* (común), *biós* (vida), la vida *común,* es ante todo *comunidad.* El elemento nuevo introducido por Pacomio que diferencia su estilo de vida del de las colonias anacoréticas de Nitria o de Las Celdas está en el hecho de que él encierra toda la vida de los monjes en el recinto de un muro protector. Este *muro único* con su *puerta única* a la que son llevados todos los asuntos, tanto del interior como del exterior, es el símbolo más claro del monasterio pacomiano. Todo lo que es exterior a este muro es *mundo;* quien penetra por la puerta en el recinto *pasa del mundo* a la *comunidad de los santos*[140]. Los monjes pacomianos, por supuesto, pueden salir del monasterio para su trabajo en el campo, para visitar a sus parientes o a otros monjes; y los extraños al monasterio también tienen acceso a él. Pero este *ir y venir* solamente se puede hacer a través de la única puerta, es decir, bajo el control del portero designado por el Superior.

### 3.4. *La Regla de San Pacomio*

Las llamadas «Reglas» de San Pacomio que nos han llegado en la traducción latina y varios fragmentos en copto son cuatro: *Praecepta, Praecepta et Instituta, Praecepta atque Judicia* y *Praecepta ac Leges.*

Se discute la paternidad de Pacomio para estos cuatro tratados. Según C. Leclercq, solamente los dos primeros —*Praecepta* y *Praecepta et Instituta*— son de Pacomio. Los otros dos serían adaptaciones posteriores. Pero Th. Lefort, el editor de los frag-

[140] BACHT, H., *L'importance del'ideal monastique chez Saint Pachôme pour l'histoire du monachisme chrétien.* «Rev. Asc. Myst.» (1950), 308-326.

mentos coptos, afirma la paternidad de Pacomio para los cuatro tratados[141].

Es difícil determinar la cronología de los cuatro tratados. Dos estudios recientes han llegado a conclusiones diametralmente opuestas, lo cual invita a ser sumamente cautos a la hora de atribuirles prioridad. A. Veilleux[142] considera que los *Praecepta* constituyen innegablemente la parte más antigua. En cambio[143], Van Molle afirma la prioridad de los *Praecepta atque Judicia*. Los *Praecepta et Instituta* y *Praecepta ac Leges* supondrían un estadio de transición, y los *Praecepta* serían los últimos, pudiendo ser incluso posteriores a San Pacomio. E incluso este último documento sería una traición al espíritu pacomiano más puro, obra de su sucesor Teodoro. En realidad, la cronología propuesta por Van Molle podría ser aceptada, pero no se pueden admitir sus juicios de valor sobre la traición del espíritu pacomiano.

### 3.5.. *La vida en el monasterio pacomiano*

Las normas de la Regla y las *Vidas de San Pacomio* ofrecen una imagen bastante fiel de cómo se desarrollaba la vida en los monasterios pacomianos. Cada monasterio era un recinto amplio, circundado por un alto muro. Dentro de ese recinto había varias casas para un número, más o menos, de 20 monjes. Cada monje tenía, por lo menos al principio, su propia celda. Cuando los monjes aumentaron, compartían varios monjes una misma celda. Había una serie de pequeños edificios comunes para todo el monasterio: una iglesia, un refertorio, una cocina, una despensa. Un patio o un jardín para la expansión de los monjes. Completaba las edificaciones del monasterio una hospedería en la que se recibía con verdadero amor fraterno a los forasteros.

El vestido de los monjes era idéntico al que se había hecho habitual entre los monjes anacoretas: una túnica sin mangas, un cinturón, un manto con una capucha en la que había un distintivo del monasterio y de la casa a la que pertenecía el monje.

---

[141] LEFORT, TH., *Oeuvres de Saint Pachôme et des ses disciples*, p. XII.
[142] VEILLEUX, A., *La Liturgie dans le cénobitisme pachômien*, p. 131.
[143] VAN MOLLE, M. M., *Essai de classement chronologique*, pp. 108-127.

Cada monasterio estaba regido por un Superior, y cada casa por un prepósito. El Superior del monasterio recibía directamente las órdenes de Superior General, que al principio residió en Tabennisi y después en Pbow. Tres o cuatro casas formaban una *tribu.* Los servicios generales eran prestados por hebdomadarios elegidos para cada casa por turno. Los diversos monasterios estaban unidos entre sí y reconocían la autoridad suprema de Pacomio, y después, de sus sucesores en el generalato de la Orden.

Dos veces por año se reunían los monjes de todos los monasterios. La primera vez, por Pascua, para la celebración de la fiesta. Era una asamblea meramente litúrgica. La segunda vez se reunían en agosto-septiembre, para rendir cuentas de la administración durante el año. Lo cual quiere decir que el monasterio se había convertido ya en una especie de centro económico. Durante esta segunda asamblea se elegían también los Superiores de los monasterios y los diferentes encargados, aunque las Reglas no especifican por quiénes eran elegidos. Esta segunda asamblea tenía también un carácter de capítulo de culpas o de reconciliación de todos los monjes.

Los monjes pacomianos, al principio, celebraban la Eucaristía juntamente con los seculares de la vecindad del monasterio; pero cuando el grupo aumentó, aunque durante el sábado participaban en la misma Eucaristía de los seglares, se reservaron ya la Eucaristía del domingo para la comunidad monástica[144]. Más tarde algunos monjes se hicieron sacerdotes, y los monasterios se independizaron en todo lo relativo a la liturgia sacramental. Cada día había tres reuniones litúrgicas: por la mañana, al mediodía y por la tarde. Había una conferencia para todos los monjes el sábado y dos el domingo; los miércoles y viernes había también una conferencia espiritual para los monjes pertenecientes a cada una de las casas que componían el monasterio. Los miércoles y viernes se ayunaba.

En el monasterio pacomiano se acabó de una vez por todas con las discusiones que se traían los anacoretas en torno a la necesidad del trabajo de los monjes. Los anacoretas eran admirables por sus mortificaciones refinadas y prolongadas, pero no tanto por su trabajo. También los anacoretas trabajaban, pero casi exclusivamente con la finalidad de combatir los malos pen-

---

144 $S^5$, n. 25, 236-237. Bo., nn. 95-96.

samientos e incluso para «matar» el tiempo, sobre todo en los desiertos de Nitria, donde los monjes hacían y deshacían cestas y esteras con la única finalidad de estar ocupados. En cambio en los monasterios pacomianos el trabajo se convirtió en ley absoluta, imprescindible, porque estaban obligados a solucionar los múltiples problemas materiales que lleva consigo una comunidad numerosa. En el monasterio pacomiano están representados todos los oficios: herreros, carpinteros, panaderos, bataneros, curtidores, zapateros, sastres, jardineros y, por supuesto, trabajaban los campos propios del monasterio.

Durante mucho tiempo se ha considerado el monacato pacomiano como una vida comunitaria rudimentaria, organizada casi *militarmente,* en la que los monjes, agrupados en *grandes cuarteles,* habrían ignorado el auténtico *espíritu de comunión.* Pero esta interpretación ha sido desechada por completo cuando se han iluminado las Reglas pacomianas con la luz de las *Vidas coptas* de San Pacomio. Sin duda, la idea de una *comunidad* está ya muy desarrollada en las Reglas, aunque no hay que olvidar que se trata aún de los primeros ensayos de vida comunitaria propiamente dicha. Es cierto que el estilo de vida pacomiano estaba fuertemente caracterizado por la *uniformidad;* pero para San Pacomio esta uniformidad no significaba ninguna ley inflexible. Sabía muy bien que hay casos que exigen una excepción. Pacomio, por ejemplo, exhibe una generosidad extraordinaria para con los enfermos, hasta el punto de que será difícil encontrar algo semejante en ninguna Regla monástica posterior. También con los principiantes se muestra muy indulgente, y en cambio, a los más fuertes, les permite ayunos y mortificaciones suplementarias, con tal que vayan avaladas por el permiso de los respectivos superiores.

Desde la misma perspectiva comunitaria, se entendían la *pobreza* y la *obediencia.* La pobreza constituía el contenido esencial de la *renuncia monástica* en general. Por ella, el *cristiano* se hacía *monje;* pero mientras que el anacoreta podía disponer libremente de los frutos de su trabajo, el monje pacomiano es consciente de que respecto a los bienes materiales depende en todo de la comunidad y del superior que la representa. La pobreza pacomiana no pierde su carácter ascético, pero sobre todo sirve al monje para conseguir el abandono de la voluntad y del juicio propios, con lo cual la pobreza se conecta con la obediencia. La *obediencia* cons-

tituye el factor decisivo de la vida cenobítica tal como Pacomio la ha entendido. Es sintomático el hecho de que en la vida del príncipe de los anacoretas, San Antonio, no se menciona la obediencia, por más que tampoco esta virtud estuviese descartada del cuadro de las virtudes del anacoreta. En cambio, la obediencia en la vida comunitaria pacomiana ejerce una función enteramente distinta: es el principio fundamental del orden y de la plena cohesión interior de la vida en común[145].

El monacato pacomiano ha abierto muchas posibilidades de vida monástica a cristianos que no podían aspirar a las heroicidades ascéticas de los anacoretas. La mesura, la discreción, constituye uno de los rasgos distintivos del pacomianismo. Es cierto que algunas disposiciones de las Reglas de San Pacomio pueden parecer hoy día demasiado duras, porque la comodidad y el confort de vida son muy diferentes de lo habitual en el siglo XV. No faltaron monjes que acusaron a los monjes pacomianos de *aburguesamiento* e incluso de corrupción del ideal monástico genuino. Aunque constituye todo un género literario en la tradición monástica, quizá también se pueda entender la referencia pacomiana a que un ángel le trajo las Reglas escritas sobre una tablilla de bronce, como una respuesta a esa acusación de relajación del ideal monástico que se le hacía a San Pacomio.

El gran mérito de San Pacomio para la historia de la vida monástica consistió en haber sabido canalizar el entusiasmo de la vida monástica, que con tanta fuerza irrumpió en el siglo IV, por unos cauces a través de los cuales el monacato pudo desenvolverse con paz y sosiego, hasta el punto de que el cenobitismo acabó por erradicar, casi por completo, el anacoretismo.

### 3.6. *La reforma de Schenute*

Al margen del cenobitismo pacomiano, hubo también en Egipto algunos monasterios que alcanzaron un florecimiento notable. Hubo incluso monasterios separados de la comunidad cristiana oficial. Algunas fuentes hablan de monasterios afiliados al cisma de Melecio en el Medio y Alto Egipto a comienzos del se-

---

[145] BACHT, H., *art. cit.*, pp. 321-322.

gundo tercio del siglo IV[146]. La *Historia monachorum in Aegypto* atestigua la existencia de algunos monasterios egipcios al margen de la institución pacomiana. Entre estos monasterios egipcios autónomos sobresalió el llamado *monasterio Blanco,* al que hizo célebre su segundo abad, Schenute[147]. Estaba situado en las cercanías de la antigua Atripe y todavía se conserva en buena parte.

El monasterio Blanco había sido fundado por el monje egipcio Pgol con algunos anacoretas que se le juntaron. Inicialmente se observaba la Regla de San Pacomio con algunas costumbres propias. Este monasterio alcanzó su máxima fama y prestigio en tiempos de su abad Schenute. Era sobrino de Pgol, fundador del monasterio, en el que entró a la edad de nueve años. Había nacido en torno al año 348 y murió sobrepasados los cien años de edad, en torno al año 453. Sucedió a su tío en la dirección del monasterio en el año 388. Durante su mandato afluyeron numerosísimas vocaciones, lo cual obligó a Schenute a edificar varias casas en las cuantiosas propiedades del monasterio. Las propiedades materiales alcanzaban una extensión de unos 50 kilómetros cuadrados. En la época de mayor esplendor habitaban en el monasterio Blanco y en sus casas filiales 2.200 monjes[148]. Schenute fundó también un monasterio de mujeres que llegó a albergar 1.800 monjas.

Sobre la personalidad de Schenute informa ampliamente su sucesor y biógrafo Besa[149], pero, sobre todo, la amplia correspondencia y sus alocuciones u homilías, que hacen de él el fundador de la literatura nacional copta. No cabe duda de que Schenute era una figura impresionante del monacato de los siglos IV y V. Hombre muy culto, conocía el griego. Sin embargo, despreciaba la cultura y la ciencia. Su formación teológica, en cambio, era más bien escasa; refutaba todas las cuestiones remitiendo simplemente a la omnipotencia divina.

La Regla de San Pacomio que su tío Pgol había implantado

---

146 CAVASSINI, M. T., *Lettere cristiane nei papiri greci d'Egitto,* «Aegyptus», 34 (1954), 266-282.

147 LEIPOLDT, J., *Schenute von Atripe und die Entsehung des national egyptischen Christentums,* Leipzig, 1903.

148 LEIPOLDT, J., *op. cit.,* pp. 95-96.

149 La *Vita Shenuti,* de Besa, en CSCO, 41, Lovaina, 1906. El resto de los escritos de Besa, en CSCO, 157-158. Sobre Besa, cfr. KUHN, K. H., «Muséon», 66 (1953), 225-243.

en el monasterio, aunque con algunas modificaciones, le parecía demasiado suave. Por eso refuerza la disciplina con una serie de normas que endurecen notablemente la vida de los monjes. Añadió oraciones y mortificaciones desusadas en el cenobitismo pacomiano, como el ayuno riguroso con una sola comida al día, en la que se excluyen radicalmente la carne, el queso, los huevos y el pescado. Refuerza hasta límites incomprensibles la autoridad del Superior. Schenute tenía un gran ascendiente sobre sus monjes a pesar de su extremada dureza, que en ocasiones llegaba a degenerar en despotismo y crueldad. Sin duda su rigidez ascética fue muy pesada para los monjes, a los que castigaba con procedimientos brutales: un monje murió a consecuencia de los bastonazos que el mismo Schenute le propinó como castigo por una mentira[150]. Colombás ha definido perfectamente el sistema de gobierno autoritario de Schenute al compararlo con el modo de proceder de San Pacomio: «Pacomio sirve a sus hermanos; Schenute domina y esclaviza a sus hijos»[151].

Schenute introdujo una novedad en la legislación monástica: una promesa escrita de obediencia a su persona para obligar a los monjes a una observancia estricta de la disciplina monástica. Se trata del primer esbozo de lo que con el pasar de los años será la profesión monástica. La fórmula es un buen reflejo de la dureza fanática que Schenute inspiraba en la religiosidad de su monasterio:

> «Alianza. Juro delante de Dios, en su lugar santo, como las palabras que pronuncia mi boca me son testigos: No quiero manchar mi cuerpo, no quiero robar, no quiero jurar en falso, no quiero mentir, no quiero obrar el mal secretamente. Si no cumplo lo que he jurado, luego no quiero entrar en el reino de los cielos, pues comprendo que Dios, ante quien he pronunciado la fórmula de alianza, destruirá mi alma y mi cuerpo en la gehena del fuego, porque yo habré transgredido la fórmula de la alianza que había pronunciado»[152].

Schenute introdujo otra novedad importante con relación al monacato pacomiano. Mientras que San Pacomio no admitía a los laicos en la celebración de la Eucaristía de su monasterio, Schenute abrió el monasterio a una relación intensa con el exte-

---

150 LEIPOLDT, J., *op. cit.*, p. 143.
151 COLOMBÁS, G., *El monacato primitivo...*, I, 118.
152 *Ibídem.* Cfr. LEIPOLDT, J., *op. cit.*, p. 142.

rior. No sólo acogía a las masas en tiempos de invasión o de especial necesidad, sino que admitía los sábados y los domingos a los laicos a la celebración de la Eucaristía, aprovechando las homilías para fustigar duramente la vida de los cristianos. Se sirvió también de su extraordinario influjo con los ricos y poderosos, incluso con los gobernadores, en favor de los pobres. Era, sin embargo, odiado por los paganos porque, impulsado por su fanatismo religioso, organizó con sus monjes y con los laicos excursiones de devastación de los templos y de los santuarios de los dioses paganos.

En las controversias teológicas de su tiempo, tomó siempre partido por las tesis defendidas por los patriarcas de Alejandría. Acompañó a San Cirilo al Concilio de Efeso en el año 431[153]. En las disputas monofisitas, permaneció fiel a la doctrina católica. Schenute no acabó nunca de superar la tensión entre vida anacorética y vida cenobítica, lo cual le condujo a establecer que los monjes del monasterio Blanco pudieran pasar en la soledad más absoluta meses e incluso años. El mismo pasó cinco años en la montaña en la soledad más estricta. Solamente en Egipto es venerado como santo. Fuera de su patria no tuvo ningún ascendiente.

## 4. Monacato femenino del desierto

Paladio afirma que eran muchas las mujeres que habían abrazado la vida monástica, «a quienes Dios otorgó para la lucha idénticas gracias que a los hombres»[154]. Sin embargo, la mayor parte de las mujeres que él menciona en la *Historia Lausíaca* se limitaban a vivir el ascetismo en su propia casa, como la virgen Piamún[155] o la «virgen caída»[156], o bien vivían en monasterios, como la virgen que simulaba estar loca para sufrir las humillaciones que le proporcionaban sus compañeras[157]. Paladio habla de «12 monasterios de mujeres» en la región de Antinoe[158], y

---

153 LEIPOLDT, J., *op. cit.*, p. 41 ss.
154 *Hist. Laus.*, 41.
155 *Hist. Laus.*, 31.
156 *Hist. Laus.*, 28.
157 *Hist. Laus.*, 33 y 34.
158 *Hist. Laus.*, 59.

habla también con entusiasmo de las matronas romanas que han visitado los lugares monásticos de Egipto y que después se harán famosas en la vida monástica, tales como «la muy venerable Melania, española de origen, luego romana»[159], que acabó fundando un monasterio en Jerusalén, donde vivió durante veintisiete años con otras 50 vírgenes. Habla también Paladio de las «mujeres varoniles»[160]: «Paula la Romana», «mujer de tacto exquisito en lo espiritual»[161]; su hija Eustoquio; Veneria; Teodora, esposa de un tribuno que «quedó reducida, porque así lo quiso, a una pobreza tan extrema que, después de haber recibido limosnas, expiró en el monasterio de Hésicas, junto al mar»[162]; Hosia, «venerable y distinguida»; su hermana Adolia; Basianilla, «mujer de Candidiano, comandante del Ejército»[163]; Fótima, «virgen en alto grado venerable y conspicua»; Asella, una bella joven romana que había envejecido en un monasterio; la también romana Avita, digna sierva de Dios, con su esposo Aprosiano y su hija Eunomia, que «públicamente se convirtieron a la vida virtuosa y continente»[164].

Pero las monjas solitarias fueron más bien escasas, quizá por las dificultades, especialmente por la inseguridad, que comporta la vida solitaria para una mujer. Los Padres del desierto no consideran a la mujer incapaz de llevar una vida monástica rigurosa, tan rigurosa como la de los monjes más exigentes. Sin embargo, constituye todo un género literario el hecho de que las mujeres se disfrazaban de hombres a fin de poder llevar una vida ascética en el desierto como los monjes. Tal fue el caso de la anacoreta de que trata el apotegma 4 del abad Besarión. Caminando él con un discípulo por el desierto, descubrieron en una gruta a un solitario dedicado al trabajo, el cual no respondió al saludo que ellos le habían dirigido. No era nada extraño tal actitud, porque los monjes, cuando no se consideraban inspirados para decir una palabra de edificación en nombre de Dios, guardaban silencio. Pero unos días después, al pasar de nuevo por

159 *Hist. Laus.*, 46.
160 *Hist. Laus.*, 41.
161 *Ibídem.*
162 *Ibídem.*
163 *Ibídem.*
164 *Ibídem.*

aquel lugar encontraron muerto al anacoreta. Cuando se disponían a darle sepultura, se percataron de que era una mujer. Puesto que es la única fuente que la menciona, pudiera tratarse de una leyenda inventada para servir de soporte al apotegma de Besarión: «Mira cómo las mujeres triunfan de Satanás, y nosotros vamos a disiparnos a las ciudades»[165].

Esta y otras anécdotas semejantes encierran, sin duda, algunos elementos históricos, aunque adornados con rasgos legendarios. Las encontramos en el monacato egipcio, en el siríaco y en el griego[166]. Patlagean ha estudiado 12 figuras de mujeres anacoretas disfrazadas de hombres, anteriores al siglo XII[167]. Los menologios han acuñado un género literario bien preciso y uniforme que consta fundamentalmente de estos tres elementos: 1) presentación de la protagonista y motivos de su elección de la vida monástica; 2) se disfraza de hombre y peripecias que le ocurren; 3) desenlace final y revelación de su identidad femenina. Las anacoretas disfrazadas de hombre tienen a veces dos nombres, el femenino y el masculino: Ana-Eufemiano, Apolonia-Doroteo, Eugenia-Eugenio, Hilaria-Hilarión, Teodora-Teodoro[168].

Los apotegmas solamente hacen referencia a los nombres de estas solitarias: Anastasia, Irene, las dos Marías, Paisia, Sara, Sinclética, las dos Teodoras y Xantia. Algunas de estas solitarias fueron tan famosas por sus palabras y por su santidad que merecieron que algunas de sus sentencias entrasen a formar parte de la lista alfabética de los apotegmas. De *Sara* se conservan nueve apotegmas; pasó sesenta años en la ribera del Nilo y era consultada incluso por grandes maestros de espíritu[169]. *Sinclétida* es, sin duda, la más famosa de las anacoretas. Mereció que se escribiese su vida. De familia noble y cristiana, se consagró a Dios. La vida de Santa Sinclética fue para las mujeres anacoretas lo

---

165 *Apotegmas, Besarión,* 4.

166 DRESCHER, J., *Three coptic legends,* «Suppl. aux Ann. du service des Antiq. de l'Égypte», 4, Cairo, 1947.

167 PATLAGEAN, E., *L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Bysance,* «Studia Midiaevalia», 17 (1978), 597-623.

168 GELSI, D., *Monacato femenino en las Iglesias de Oriente,* en *Mujeres del Absoluto,* p. 133, Abadía de Silos, 1986.

169 REGNAULT, L., *Les sentences des Pères du desert. Collection alphabétique,* p. 119, Solesmes, 1981.

que la vida de San Antonio para los monjes anacoretas. También su biógrafo pone en labios de la santa un largo discurso en el que se recogen sus enseñanzas ascéticas[170]. Se conservan 27 apotegmas sacados todos de su vida[171]. *Teodora* vivió a finales del siglo IV y a principios del siglo V, en tiempos del Patriarca Teófilo de Alejandría. La serie alfabética ha conservado 10 apotegmas de Teodora[172].

Ciertamente, no se puede demostrar la historicidad de la mayor parte de las mujeres anacoretas mencionadas por las fuentes, pero no es menos cierto que resulta muy fácil captar el mensaje que los hagiógrafos han querido transmitir. La primera y quizá más fundamental enseñanza está en el hecho de que el monacato primitivo asumió sin traumas la igualdad del comportamiento entre los monjes y las monjas. La monja disfrazada de monje contribuyó a la abolición de una diferenciación humana que no tendrá vigencia alguna en el mundo del más allá. La austeridad femenina no tenía nada que envidiar a la austeridad de los monjes más afamados. En ningún caso de esas historias de monjas anacoretas se alude a que se vean obligadas, por ser mujeres, a tener que llevar un estilo de vida menos severo que el de los monjes. Tan a la par están que la condición femenina queda enteramente disimulada por llevar un simple vestido de hombre[173]. Esta igualdad entre monjes y monjas en el monacato antiguo queda, sobre todo, atestiguada por el hecho de que los compiladores de la serie alfabética de los apotegmas se creyeron en la obligación de incluir, al mismo nivel que los apotegmas de los grandes Padres del desierto, los apotegmas de algunas Madres o «Ammas» del desierto. Sin duda, en comparación con los 128 «Abbas» contenidos en esa colección alfabética, el número de mujeres o «Ammas» es muy reducido: solamente tres han tenido el honor de entrar a formar parte de esa colección de sentencias, las ya mencionadas Sara, Sinclética y Teodora.

Aunque los monjes del desierto huían de la presencia de la

---

170 *Vida de Santa Sinclética,* trad. L. HERRERA, Las Huelgas-Burgos, 1979.

171 SOLER, J. M., *Las Madres del desierto y maternidad espiritual,* en *Mujeres del Absoluto,* p. 51.

172 ELIZALDE, M. DE, ha traducido los apotegmas de Teodora: «Cuadernos Monásticos», 12 (1977), 118-119.

173 MOSCO, J., *Prado espiritual,* PG, 87, 2912-2913.

mujer, fuese o no fuese monja, es un hecho el que admitieron su condición de «maestras de espíritu» en igualdad con los «padres o maestros de espíritu», sin tener muy en cuenta aquella advertencia de San Pablo (1 Tim 2,12; 1 Cor 14,34) de que las mujeres no tiene voz en la Iglesia. Las «maestras de espíritu» tenían los mimos privilegios y prerrogativas que los «maestros de espíritu», excepción hecha de todo aquello para lo que se requería la ordenación sacerdotal; pero este hecho no tenía gran importancia, porque la mayor parte de los monjes y de los grandes «maestros del espíritu» del desierto no eran sacerdotes sino simples laicos. Y hay que tener en cuenta que las «Madres del desierto» no sólo ejercían su «maternidad espiritual» sobre las monjas, sino también sobre los monjes. Un estudio comparativo de los apotegmas de las «Madres» con los apotegmas de los «Padres» demuestra cómo aquéllas destacan por su penetración psicológica, por su delicadeza, frente a la rudeza e incluso las extravagancias de muchos de los apotegmas de los «Padres». El centro de los apotegmas de las «Madres» es siempre Dios, Jesucristo, las palabras de la Escritura, mientras que las sentencias de los «Padres» se centran mucho más en la austeridad, en la renuncia, en la ascesis necesaria para ser un buen monje[174].

## 5. El monacato en Etiopía

El monacato etíope está íntimamente ligado a la historia de la evangelización del país y ha seguido siempre su misma suerte. El monacato ha constituido a lo largo de los siglos el nervio central del Cristianismo en Etiopía. El evangelizador de Etiopía fue San Frumencio, que fue consagrado Obispo por San Atanasio en el año 338, por lo cual la Iglesia etiópica ha estado siempre ligada al Patriarcado de Alejandría[175].

Inicialmente el monacato etíope practicó la regla y la disciplina del monacato egipcio, según la tradición de San Antonio y de San Pacomio; pero posteriormente fueron monjes sirios y árabes quienes ejercieron un mayor influjo.

---

174 SOLER, J. M., *art. cit.*, p. 61.

175 GOULBEAUX, J. B., *Histoire politique et religieuse de l'Abyssinie*, 2 t., París, 1929.

Apoyándose en un canon falso del Concilio de Nicea, Alejandría se negó siempre a reconocer a la Iglesia etíope el derecho a elegir su propio metropolita entre su clero. El Patriarca de Alejandría ha designado siempre al metropolita etíope entre los monjes egipcios del monasterio de San Antonio del mar Rojo, y solamente él tenía el derecho de consagrarlo. Esta larga tradición se ha concluido en 1950. Por esta conexión entre el Patriarcado de Alejandría y el metropolita etiópico, cuando Alejandría abrazó el monofisismo, la Iglesia etiópica corrió la misma suerte, aunque son muchos los historiadores y teólogos que piensan que el monofisismo etiópico es puramente nominal[176].

Desde finales del siglo IV hasta la segunda mitad del siglo V hubo una gran decadencia del Cristianismo en Etiopía, hasta el punto de llegar casi a desaparecer. Pero el Cristianismo revivió en este país debido a la llegada de algunos monjes sirios. Entre ellos están los «Nueve Santos»: Aregawi, Garima, Alefi, Salamá, Afse, Licanos, Adimata, Pantaleón y Gubas, cuyas vidas están entreveradas de leyendas. Practicaban un monacato bastante severo. Según la tradición etiópica, los Nueve Santos son los restauradores del Cristianismo en Etiopía y los iniciadores del monacato propiamente dicho. De los numerosos monasterios por ellos fundados, existen todavía dos: *Debra Dammo* y *Debra Mata*. Debra significa montaña. Debra Dammo, en las cercanías de Adrigatg, fue fundado por Abba Aragawi, que según una leyenda etíope había recibido el hábito monástico de manos de San Pacomio. Debra Dammo se encuentra en el vértice de una montaña rocosa inaccesible; para llegar al monasterio hay que escalar la montaña por medio de una cuerda que lanzan los monjes desde arriba[177].

Otros muchos fundadores siguieron el ejemplo de los Nueve Santos, dando origen a incontables monasterios. En la actualidad, el monacato etíope se encuentra dividido en dos grandes ramas, una al Norte y otra al Sur del país. Ambas cuentan con numerosos monasterios. Cada monasterio es independiente, pero el abad de *Debra Líbanos* es considerado como Superior de todos

---

176 SAVASTANO, A., *Il monachesimo cattolico en Etiopia,* Isla de Liria, 1842.

177 San Jerónimo atestigua la presencia de monjes etíopes en Palestina: *Epíst. 107,* 2.

los monasterios, o quizá mejor como representante y defensor de todos los monasterios ante el Gobierno de Etiopía.

El monacato ha jugado un papel de suma importancia en la custodia de la fe en Etiopía y en su difusión a otras regiones. En los monasterios más importantes se crearon escuelas religiosas, bíblicas, litúrgicas. Los monasterios fueron centros de formación del clero. Y en la actualidad, los seminarios etíopes más en consonancia con la práctica europea están también regidos por monjes. Los monjes etíopes siguieron el ejemplo de sus Fundadores, los Nueve Santos, y se lanzaron a la aventura de predicar la fe a otros pueblos. Predicaron el Evangelio en las costas del Este de Africa, en Sudán y llegaron hasta Mozambique. Los navegantes portugueses del siglo XVI encontraron en estas regiones comunidades cristianas fundadas por monjes etíopes. Esa evangelización misionera tuvo lugar sobre todo en el siglo XI, cuando Abba Jakob, Superior de Debra Líbanos, fue consagrado Obispo[178].

---

[178] LEROY, J., *L'apport des monastères à la pensée universelle,* «Vivante Afrique», 220 (1962), 52-62.

# 7. El monacato en Palestina

## Bibliografía

GORDINI, G. D., *Il monachesimo romano in Palestina nel IV secolo,* en *Saint Martin et son temps,* SA, 56, Roma (1961), 85-107. VAILHE, S., *Répertoire alphabetique des monastères de Palestine,* «Revue de l'Orient Chrétien», 4 (1889), 512-542. BAGATTI, B., *L'Église de la gentilité en Palestine,* Jerusalén, 1968. CORBO, V., *L'ambiente materiale della vita dei monaci di Palestina nel periodo bizantino,* «Orient. Chrt. Anal.», 153, Roma (1958), 235-257. LECLERCQ, H., *Laures Palestiniennes,* DACL, VIII, 1961-1988. ARCE, A., *Itinerario de la virgen Eteria,* Madrid, 1980. PENNA, A., *San Jerónimo,* Barcelona, 1952. MORENO, F., *San Jerónimo. La espiritualidad del desierto,* Madrid, 1986. CRUZ, V. DE LA, *San Jerónimo, su vida a la luz de sus escritos,* Burgos, 1952. *Miscellanea geronimiana,* Roma, 1920. BLONDEL, P., *San Saba. Il monaco, l'organizzatore, il santo,* «Terra Santa», 41 (1965), 273-276. BAGATTI, B., *Alla Laura di Fara,* «La Terra Santa», 45 (1969), 18-24. MURPHY, F., *Melania the Elder,* «Traditio» (1947), 59-78. IDEM, *Rufinus of Aquileia, his life and his works,* Washington, 1947. LAGRANGE, F., *Santa Paula,* traducción de C. DE ARTEAGA, Barcelona, 1962.

## 1. Orígenes y primera expansión

Palestina, escenario de los grandes acontecimientos bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento, no podía menos de atraer a los monjes deseosos de seguir más de cerca las huellas del Sal-

vador. Palestina será el punto de convergencia de monjes de todas las regiones de la Cristiandad, pero especialmente del Occidente latino.

Aunque la tradición no ha conservado ningún nombre, parece cierto que ya desde el último tercio del siglo III la zona desértica de Jerusalén estaba habitada por algunos anacoretas. Pero el primer monje palestino cuyo nombre ha llegado hasta nosotros fue San Hilarión. San Jerónimo escribió su vida entretejiéndola de aventuras novelescas y hechos legendarios. A través de San Hilarión, el monacato palestino entronca con el monacato egipcio.

San Hilarión, nacido de padres paganos en torno al año 291, en Gaza, fue enviado a estudiar a Alejandría siendo casi un niño. Allí se convirtió al Cristianismo a la edad de quince años. Habiéndose encontrado con San Antonio —hecho que es muy dudoso—, se decidió a hacerse monje bajo la dirección del mismo San Antonio, en cuya compañía habría estado solamente unos meses; pero bien formado ya en las lides monásticas, regresa en el año 307 a Palestina y vive como solitario en el desierto de Maiuma, en las cercanías de Gaza. San Jerónimo describe el estilo de vida anacoreta de San Hilarión valiéndose del ideal expresado en la vida de San Antonio escrita por San Atanasio: penitencia, oración continua, terribles tentaciones. Su fama de santidad sobrepasó las fronteras de su celda de anacoreta. En el año 329 se le juntan algunos discípulos, pero con ellos llegan también los visitantes que vienen en busca de milagros, de curaciones, de expulsiones de demonios. Después llegan los monjes de Egipto y de Siria, deseosos de aprovecharse de la experiencia monástica de Hilarión. Se crea así una *Laura*. Este será el nombre con que se designan en Palestina las colonias monásticas de Nitria, de Escete, de Las Celdas o de Pispir, en Egipto, gobernadas por un monje experimentado. Este paralelismo con el monacato egipcio lo hace el mismo San Jerónimo cuando dice: «En Egipto tenía el Señor al viejo Antonio; en Palestina al joven Hilarión»[1].

Decidido a reencontrar su soledad perdida, Hilarión, acompañado de algunos discípulos, se marcha a Egipto, donde permanece algún tiempo; pero pronto reemprende la marcha, ahora hacia el desierto de Libia; después hacia Sicilia y Dalmacia. Es un período de girovagancia, siempre en busca de la soledad y el

---

[1] SAN JERÓNIMO, *Vita Hilarionis*, 14.

silencio que no puede encontrar por las gentes que de todas partes acudían a él atraídas por su fama de milagrero. Después de algún tiempo de estancia en Dalmacia, finalmente viene a parar a Chipre, donde pasa los últimos años de su vida en una gruta inaccesible, donde muere en el año 371. Su discípulo Hesiquio transportó secretamente los restos mortales de San Hilarión a su primer refugio monástico del desierto de Maiuma, donde se le da sepultura.

San Jerónimo quiso presentar en la biografía de San Hilarión lo que él mismo pensaba sobre la vida monástica, más que los datos concretos de la vida del santo. San Jerónimo expresa sus ideales de renuncia al mundo, de soledad, de oración, de ascesis e incluso de estudio de la Sagrada Escritura[2]. El fuerte influjo causado por esta biografía se puede deducir por las traducciones al griego, al copto y al arameo[3]. La historicidad de San Hilarión está atestiguada también por Sozomeno, el cual parece escribir independientemente de San Jerónimo.

En los orígenes del monacato de Palestina aparece la figura relevante del monje Caritón, cuya existencia está garantizada por una biografía anónima escrita a finales del siglo VI. Caritón era natural de Iconio (Licaonia). Padeció por la fe en tiempos de Aureliano (270-275), si se ha de dar fe a su biografía. En el año 332 se estableció en una gruta de Farán, a nueve kilómetros al Norte de Jerusalén, en el camino de Jericó. Rodeado muy pronto de discípulos, crea la Laura de Farán. Deseoso de una mayor soledad, en el año 355 se marcha a la montaña de la Cuarentena. Su nueva residencia monástica dará lugar a la Laura de Douka. De nuevo huye en busca de la soledad perdida, adentrándose ahora en el desierto de Judá, donde surgirá la Laura de Souka, conocida también como la *Antigua Laura,* a seis kilómetros de Belén. Poco antes de su muerte regresa a su primera residencia monástica, la Laura de Farán, desde donde dirige a sus discípulos de las tres Lauras una exhortación como testamento espiritual.

La virgen española Egeria realizó a finales del siglo IV una larga peregrinación, cuyas peripecias relató en un precioso *Itine-*

---

[2] SAN JERÓNIMO, *Vita Hilarionis,* 10, 22, 35.
[3] SAN JERÓNIMO, *Vita Hilarionis,* PL, 23, 29-50.

*rario*[4]; atestigua la presencia de monjes en varios lugares de Palestina. En las cercanías del monte Nebó «moran muchos monjes verdaderamente santos, que aquí llaman ascetas»[5]. En Aenón, donde bautizaba San Juan Bautista, algunos monjes «tenían sus ermitas en aquel huerto frutal»[6]. En el valle de Corra, en las proximidades de Thesbe, la ciudad del profeta Elías, menciona Egeria «la ermita de uno que ahora es hermano, es decir, eremita»[7]. Junto al pozo de Jacob no habitan más que los clérigos... y los monjes que allí cerca tienen sus eremitorios»[8].

## 2. Lugares y monjes famosos

Palestina, a pesar de ser una tierra en la que confluyeron las corrientes monásticas más diversas, tuvo sin duda su monacato autóctono. Floreció en algunos lugares especialmente venerados por haber sido escenarios de algunos acontecimientos de la historia de Israel o de la historia de Jesús. Ya se ha hecho mención de algunos de estos lugares en el apartado anterior, pero que no han dejado huellas especiales en la historia de la vida monástica. En Palestina, en cambio, hay otros lugares en los que la vida monástica arraigó profundamente y ha influido en el monacato de otras regiones.

### 2.1. *Región de Gaza*

Siguiendo el ejemplo dejado por San Hilarión, las regiones de Gaza se llenaron muy pronto de anacoretas, que fueron evolucionando hacia un sistema más comunitario, primero de Lauras y después de verdaderos monasterios en los que se observaba la vida común. El abad Seridón fundó a finales del siglo V un monasterio que se hizo célebre por dos reclusos que vivieron allí en

---

[4] «De toda la literatura geotopográfica de Palestina, Mesopotamia y Egipto, el *Itinerario* de Egeria es con mucho la fuente principal para su tiempo». ARCE, A., *Itinerario de la Virgen Egeria, Introducción,* p. 60.

[5] EGERIA, *Itinerarium,* 10.

[6] EGERIA, *Itinerarium,* 15.

[7] EGERIA, *Itinerarium,* 21.

[8] EGERIA, *Itinerarium,* 21.

la primera mitad del siglo VI: San Barsanufio y San Juan el Profeta. Barsanufio había nacido en Egipto. Los extraordinarios carismas espirituales de que era portador le merecieron el apelativo de «el gran viejo» y un ascendiente poderoso, no sólo en el monasterio, sino también con los laicos y con los clérigos y obispos de toda la región. A través del abad Seridón mantuvo una amplia correspondencia con diferentes personajes de la época que ha sido conservada y constituye un arsenal de datos para especificar la función del *Padre espiritual* en el monacato primitivo. Al morir el abad Seridón en el año 543, San Barsanufio se encerró en la más absoluta soledad, hasta el punto de que medio siglo después, según el historiador Evagrio, se ignoraba aún si había fallecido[9]. San Juan el Profeta[10] fue discípulo de San Barsanufio y llegó a ser tan célebre como él. Por su santidad y carismas extraordinarios fue apelado «el Profeta». Lo mismo que su maestro, daba sus consejos por cartas. Las cartas de ambos santos han sido recopiladas conjuntamente en una colección que comprende más de 1.000 piezas. Discípulo preferido de San Barsanufio y San Juan el Profeta fue el monje Doroteo, al que dirigieron más de 100 cartas, en las que se puede advertir el modo cómo fueron formando a este joven en un monje excepcional. San Doroteo fundó también un monasterio en la misma región de Gaza. Las *Instrucciones* de San Doroteo, dirigidas a los monjes de su monasterio, son una síntesis magnífica de dos corrientes monásticas: la eremítica nacida en los desiertos de Nitria y Escete, con ciertos matices del monacato intelectual de Evagrio, y la cenobítica según la mente de San Pacomio y San Basilio[11].

San Doroteo había nacido en Antioquía. Siendo aún muy joven, entró en el monasterio dirigido por Seridón, donde estaban lo dos reclusos San Barsanufio y San Juan el Profeta. Desempeñó desde muy joven los oficios para los que se exigía en la tradición monástica una gran madurez: portero, hospedero y en-

---

[9] EVAGRIUS SCHOLASTICUS, *Historia Ecclesiastica,* L IV, 33, PG, 86, 2763.

[10] REGNAULT, K., *Théologie de la vie monastique selon Barsanuphe et Dorothée,* en *Théologie de la vie monastique,* París, 1961. HAUSHERR, I., *Barsanuphe,* DS, 1, 1225-1262.

[11] NEYT, F., *Les lettres à Dorothée dans la correspondance de Barsanuphe et de Jean de Gaza,* Lovaine, 1969 (Tesis doctoral ciclostilada). SAN DOROTEO DE GAZA, *Instrucciones,* SC, n. 92, París, 1963.

fermero. Fue un director espiritual muy apreciado por los monjes de su propio monasterio. Salió de allí para fundar otro monasterio entre Gaza y Maiuma, del que fue superior. Después de su muerte se le confundió con el hereje Doroteo, anatemizado por San Sofronio, lo cual hizo que se eclipsara por completo su fama hasta que fue rehabilitado por San Teodoro Studita[12]. San Doroteo tuvo un discípulo tan famoso como él, Dositeo[13].

Gran promotor del monacato en la región de Gaza fue San Epifanio, nacido en Eleuterópolis en el año 310. Fundó un monasterio (335) y lo abandonó después de treinta años de gobierno al ser designado Obispo de Salamina, en Chipre. Murió en el año 403, después de amplias batallas en favor de la ortodoxia, faceta por la que será recordado por la posteridad[14].

También hacemos mención de Juan Mosco entre los monjes palestinos porque, aunque visitó y vivió durante algún tiempo en los centros monásticos del Sinaí, Egipto, Antioquía, Samos y finalmente Roma, fue en la Laura de Farán donde se formó como monje. En el año 614 llegó a Roma con su amigo Sofronio de Jerusalén después de la conquista de la Ciudad Santa por los persas. Escribió una obra que lo ha hecho célebre, el *Prado espiritual*[15], que contiene más de 300 vidas edificantes con anécdotas y milagros de monjes contemporáneos suyos y otros anteriores. Murió en Roma en el año 619[16].

## 2.2. *Jerusalén*

La peregrina española Egeria, al referirse a la Liturgia celebrada en Jerusalén, menciona a los *monazontes* y a las *parthenae, monjes y vírgenes,* de los cuales no dice sino que llevaban vida ascética y desempeñaban un papel importante en las celebracio-

---

12 TEODORO STUDITA, *Epist. ad Leonem Papam:* PG, 99, 1028.

13 SAN DOROTEO DE GAZA, *Oeuvres spirituelles,* SC, n. 92, París, 1963. STIERNON, D., *Dorothée de Gaza,* DHGE, 14, 686-687. SZYMUSIAK, J. M. LEROY, J., *Dorothée de Gaza,* DS, 3, 1651-1664.

14 VERSCHAFFEL, C., *Épiphane,* «Dict. Th. Cath.», V/1, 363-364.

15 JUAN MOSCO, *Prado Espiritual,* PG, 87, 2581-3112.

16 MIONI, E., *Jean Moschus, moine,* DSAM VIII (1973), 622-640. CHADWICK, H., *John Moschus and his Friend Sophronius the Sphist,* JThs, 25 (1974), 41-74. AMMAN, E., *Jean Moschus,* DThC X, 2510-2513.

nes litúrgicas en la Iglesia de la Resurrección[17]. No consta si estos monazontes y estas parthenae vivían en comunidad o llevaban vida solitaria o si vivían aún en sus casas, cuando los conoció Egeria. Ciertamente, más tarde, vivían en comunidad. Otro peregrino, un tal Euquerio, informa de ello y dice que tenían sus monasterios en torno a la Iglesia del Cenáculo, en el monte Sión[18]. Posiblemente constituyan ellos y ellas una de las primeras manifestaciones del monacato autónomo de Palestina. San Cirilio de Jerusalén menciona algunas veces en sus homilías y catequesis a los *monazontes y vírgenes*. Y deja traslucir su preocupación por la posibilidad de que entre ellos se infiltren ideas de tipo encratita: «Aunque guardéis perfectamente la castidad, no os insolentéis contra los que por el matrimonio son inferiores a vosotros. Honroso es el matrimonio y el lecho casto, como dice el Apóstol[19].

En el monte de los Olivos vivían, diseminados en ermitas, un número bastante elevado de monjes, al margen de los monjes y monjas latinos, de los que se hablará más tarde. Paladio menciona a dos monjes, Adolio de Jerusalén[20] e Inocencio, asceta del monte de los Olivos[21]. Adolio era oriundo de Tarso de Cilicia, patria de San Pablo. Durante la Cuaresma comía solamente cada cinco días y durante el resto del año cada dos. Pero su gran práctica, dice Paladio, era la siguiente: «Entrada la noche, hasta que la comunidad de los hermanos se reunía nuevamente en el oratorio, él permanecía en la montaña de los Olivos, en la cumbre, desde donde se verificó la Ascensión de Jesús. Allí se quedaba en pie, cantando salmos y rogando. Y aunque nevase, lloviese o granizase, él, impasible, ni se movía ni cambiaba de actitud»[22]. Después, terminado el tiempo de costumbre, llamaba a las celdas de los monjes con un martillo o despertador para reunirlos en los oratorios y entonaba con cada uno de ellos una o dos antífonas, rezando en su compañía[23]. De Inocencio del monte de los Oli-

[17] EGERIA, *Itinerarium*, 24.

[18] EUQUERIO, *De situ Hierosolymitanae urbis*, CSEL, 39, 125-126.

[19] SAN CIRILO DE JERUSALEN, *Catechesis*, 4, 25, citando Hebr. 13,4; PG, 33, 488; cfr. Ibídem, 27; PG, 33, 489.

[20] *Hist. Laus.*, 43.

[21] *Hist. Laus.*, 44.

[22] *Hist. Laus.*, 43.

[23] Ibídem.

vos, dice el mismo Paladio que convivió con él tres años[24]: «Era un hombre en extremo sencillo, a pesar de haber sido uno de los altos dignatarios de palacio al principio del reinado de Constantino... Fue tan caritativo (si digo la verdad parecerá que me chanceo) que a menudo sustraía cosas a los hermanos para socorrer a los menesterosos». «Fue inocente y sencillo a carta cabal. Y por ello le fue otorgado un poder especial sobre los demonios»[25]. Era presbítero del monte de los Olivos.

El estilo de vida de los *monazontes y vírgenes* de Jerusalén era extremadamente riguroso. Muchos ayunaban durante toda la semana y solamente rompían el ayuno el sábado y el domingo, después de haber participado en la Eucaristía. Lo habitual era tomar alimento una sola vez al día[26].

### 2.3. *El desierto de Judá*

El monacato fue introducido en estas regiones, antiguamente habitadas por los *esenios,* por San Caritón, ya mencionado en un párrafo anterior. En el año 322 se estableció en la gruta de Farán, dando origen a la *Laura de Wadi Fran.* Dos incursiones a otros lugares darán origen a otras dos nuevas Lauras, las de Douka y Souka. Pero los desiertos de Judá no experimentarán un amplio desarrollo monástico hasta el siglo V, con los monjes cuyas vidas relató San Cirilo de Scitópolis[27].

Según la vida del mismo San Caritón, parece que antes de su llegada a estos parajes, desde finales del siglo III, se internaron en los desiertos de Judá algunos cristianos que huían de las persecuciones, y allí siguieron viviendo como anacoretas. Posiblemente otros, incluso antes de San Caritón, eligieron estos lugares para desempeñar con todo rigor la vida ascética. Casiano califica a los monjes de estos desiertos como «de vida muy ajustada y de gran santidad»[28].

San Caritón fue el primero que atrajo discípulos en torno a sí,

---

24 *Hist. Laus.,* 44.
25 Ibídem.
26 LAMBERT, A., *Apotactites et apotaxaménes,* DALC, 1 (1907), 2613.
27 FESTUGIÈRE, A. J., *Les moines d'Orient,* III.
28 CASIANO, *Collationes,* 6,1.

dando lugar a la modalidad de las *Lauras*. Etimológicamente, *Laura* significa «desfiladero» o «barranco». Y, en efecto, los monjes del desierto de Judá eligieron para sus moradas las grutas o cavernas naturales que se hallaban en los desfiladeros y barrancos. O bien construían sus cabañas en las pequeñas planicies de esos mismos lugares. El estilo de vida en las *Lauras* era semejante al de las colonias monásticas egipcias de Nitria o de Escete. Al lado de las celdas de los monjes se construyen algunos edificios para uso común. Los monjes permanecían en sus celdas individuales cinco días a la semana. Las celdas iban desde una simple grieta en las rocas a celdas de dos habitaciones contruidas de adobes o de ladrillos. Los edificios comunes eran una iglesia, una sala de reuniones, un horno, un almacén, un establo y una hospedería para atender a los peregrinos. Los monjes se reunían los sábados y domingos. Después de haber tomado parte en la Eucaristía dominical, tenía lugar una comida en común, se escuchaba la exhortación del Padre espiritual, se entregaba al ecónomo general de la Laura el producto del trabajo de la semana y se recibía de él las provisiones de pan y agua y los materiales necesarios para el trabajo de la semana siguiente y regresaban a sus celdas. Esta era la organización de las Lauras palestinas. Este estilo de vida fue el más extendido y el más apreciado en Palestina, de modo que los cenobios o monasterios de vida común al estilo de San Pacomio o de San Basilio fueron más bien escasos y, en general, fueron fundados por monjes extranjeros.

La forma de vida de las Lauras es muy parecida a la de las colonias de anacoretas egipcios, pero existen ciertamente algunas diferencias. La más importante, sin duda, era la mayor unión entre los monjes y su fuerte dependencia del Superior de la Laura. Las reuniones de los sábados y domingos constituían una vida verdaderamente comunitaria. Y era frecuente que los aspirantes a formar parte de las Lauras recibiesen una formación adecuada en un cenobio que mantenía estrechas relaciones con la Laura en que se aspiraba a ingresar.

En realidad, la época dorada de las Lauras palestinas empezó con San Eutimio. Había nacido en Melitene (Armenia Romana) en el año 477. Siendo muy joven todavía fue ordenado sacerdote e inmediatamente fue puesto al frente de los monasterios de su región como archimandrita. Para huir de la admiración de sus compaisanos, huyó a Palestina en el año 405, refugiándose en la

Laura de Farán, fundada por San Caritón. Allí entabló gran amistad con el monje Teoctisto. A los cinco años, juntamente con su compañero y amigo, abandonaron la Laura de Farán y fundaron una nueva en el desierto de Debor, más tarde transformada en cenobio, al frente del cual San Eutimio dejó a su compañero Teoctisto, y él se marchó a Mardas, en la orilla oriental del mar Muerto; después se fue al desierto de Ziph, junto a Hebrón, y finalmente hacia el Norte, entre Jerusalén y Jericó, donde hizo surgir la Laura que lleva su nombre (428). Todos los monjes que aspirasen a entrar en la Laura de San Eutimio habrían de pasar algún tiempo de prueba en el cenobio dirigido por su amigo Teoctisto.

La vida de soledad y de dirección de monjes no fue obstáculo para que San Eutimio ejerciese una gran labor fuera de sus Lauras, sobre todo fue incansable en la defensa de la ortodoxia en tiempos del Concilio de Efeso (431) y del Concilio de Calcedonia (451). Su ascendiente entre los monjes lo empleó para atraer a la fe de Calcedonia a muchos monjes solitarios y a la misma emperatriz Eudoxia, esposa de Teodosio II, que habían hecho suya la causa monofisita. Murió a los noventa y seis años (473). Su Laura, por expreso deseo suyo, se convirtió después de su muerte en un cenobio (484).

Eutimio no dejó ningún escrito. Pero por la vida escrita por San Cirilo de Scitópolis se puede deducir fácilmente el entramado fundamental de su espiritualidad: *eclesial,* porque a lo largo de toda su vida se presenta en estrecha relación con la jerarquía eclesiástica, aunque no le escatima sus críticas cuando las cree necesarias; *teológica,* se advierte fácilmente su profundidad teológica en las controversias dogmáticas; pero su espiritualidad es, sobre todo, eminentemente *práctica,* como lo demuestran sus últimas exhortaciones a los monjes de su Laura centradas en el ejercicio de la caridad y de la humildad, y en la oración llevada a cabo en total aislamiento del mundo, pero en beneficio del mundo. Fueron tales sus carismas y dones espirituales que ya en vida mereció el apelativo de *Grande* que contrasta, como dice su mismo biógrafo, con la extremada pequeñez, hasta el punto de considerarlo «enano»[29].

---

[29] CIRILO DE ESCITOPOLIS, *Vita Euthymii,* ed. E. SCHWARTZ, Leipzig, 1939. SI-

Discípulo predilecto de San Eutimio fue San Sabas (439-532), nacido en Mutalaska (Capadocia), entró siendo aún muy niño en un monasterio. Todavía adolescente llega a Jerusalén e ingresa muy pronto en la Laura de San Eutimio, el cual lo envió a formarse al monasterio de su amigo Teoctisto, donde permaneció por espacio de nueve años; después abraza la vida anacorética, instalándose en el año 478 en una gruta en el valle de Siloam, a 16 kilómetros al Sureste de Jerusalén, viviendo cinco años como anacoreta. La llegada de numerosos discípulos le obligaron a organizar allí mismo una Laura en el año 483, que será conocida como la *Gran Laura,* cuya iglesia preparada en una gran caverna fue consagrada por el Patriarca Salustio, el cual ordenó también a San Sabas como presbítero, nombrándole archimandrita o Superior General de todos los anacoretas del desierto de Judá (494). Falleció en el año 532.

San Sabas tuvo tantos discípulos que le fue menester fundar para ellos otras seis lauras y ocho monasterios. Con toda probabilidad, se debe a San Sabas el primer *Typikon,* una obra compleja que es a la vez calendario, ordo, ceremonial, martirologio, brevario y regla monástica. Este *Typicon* recopila todas las tradiciones monásticas palestinas que tienen su punto de partida en las costumbres importadas de Egipto por San Caritón y que desde el siglo XV constituye la regla común para las oraciones litúrgicas en las comunidades monásticas orientales.

San Sabas puso gran énfasis en la formación peculiar, específica, del monje. Lo demuestra su comportamiento con el célebre Juan Hesicasta. Había nacido en Nicópolis (Armenia). Cuando pidió el ingreso en la Gran Laura tenía 38 años, había fundado ya una comunidad monástica y había sido obispo de Coloniah (Armenia). Posiblemente, su condición de obispo era desconocida para San Sabas, porque éste lo recibió como si se tratase de un principiante. Juan Hesicasta, por su parte, obedecía en los trabajos más humildes e insignificantes de la Laura como el más joven de los monjes. Solamente después de dos años de duras pruebas, se le permitió habitar como solitario en una celda[30]. El apelativo con que se le conoce, *el hesicasta,* le define

MEÓN METAFRASTE, *Vita Euthymii,* PG, 114, 586-733. VAILHÉ, S., *Euthyme le Grand,* París, 1909.

30 CIRILO DE ESCITÓPOLIS, *Vita Joannis Hesicastae,* 5-6. Ed. E. SCHWARTZ, TU, 49, 2, Leipzig, 1939, p. 201 ss.

como el monje que mejor practicó el *Hesicasmo,* término que significa un sistema de espiritualidad que tiene por principio la excelencia de la *hesiquía,* reposo, paz, tranquilidad. Del conjunto de textos de la época en los que aparece el término *hesicasta,* se puede concluir que significaba: *el monje contemplativo.* Juan Hesicasta recibió de San Sabas una celda para dedicarse a la contemplación. Al principio permanecía cinco días en retiro absoluto y solamente los sábados y domingos se reunía con los demás hermanos de la Laura, después extremó aún más el retiro contemplativo y no salía de su celda ni los sábados y domingos para asistir a la celebración eucarística. San Juan Clímaco, del que se hablará después, dedicó un capítulo a la *hesiquía* en su *Escala del Paraíso*[31], en la que da preciosos detalles sobre la vida interior de estos místicos. Es un método de contemplación que ha sido criticado por su excesivo énfasis en los elementos físico-psicológicos, sobre todo por parte de los monjes occidentales; en cambio los monjes orientales lo han tenido y lo tienen aún en gran estima. «El *hesicasmo* ha sido frecuentemente confundido en Occidente, y sin razón para ello, como una especie de *quietismo oriental;* y no es así, porque la paz que buscaban no era precisamente ausencia de lucha, sino más bien ausencia de incertidumbre y de turbación»[32]. La técnica fundamental del *Hesicasmo* la describe así San Gregorio el Sinaíta:

> «Siéntate en un asiento bajo, haz descender tu inteligencia desde la cabeza hasta el corazón y mantenla allí; luego dolorosamente inclinado hasta sentir un dolor vivo en el pecho, en las espaldas y en el cuello, a causa de la tensión de tus músculos, clama desde tu corazón y desde tu espíritu: *Señor, Jesucristo, ten piedad de mí.* Al mismo tiempo contén tu respiración, no respires demasiado apresuradamente, pues ello podría disipar el pensamiento. Si te vienen otros pensamientos no les prestes atención aunque fueran simples y buenos, y no precisamente vanos o impuros. Reteniendo tu respiración cuanto pudieres, encerrando tu inteligencia dentro de tu corazón, y multiplicando pacientemente tus clamores al Señor Jesús, romperás y aniquilarás rápidamente esos pensamientos por los golpes invisibles que le da ese Nombre divino»[33].

---

[31] *Escala del Paraíso,* PG, 88, 1096.

[32] SANTOS, A., *Espiritualidad ortodoxa,* en *Historia de la Espiritualidad,* III, Barcelona, 1969, p. 40.

[33] Citado por A. SANTOS, *op. cit.,* p. 41.

Esta técnica y otras más o menos afines que describen los maestros de espíritu, no son la contemplación sino una ascesis liberadora, puramente negativa, que le prepara una forma. Una vez unificada la atención, y localizada en un punto de perfecta concentración, dispuesta a recibir y a llevar la oración, sólo entonces comienza la obra espiritual, comienza entonces la Oración al Nombre de Jesús, que tiene como finalidad la perfecta unión con dios[34].

Entre los monjes famosos de los desiertos de Judá, en gran parte ligados a las lauras y a los monasterios de San Eutimio y San Sabas, debe ser citado San Teodosio (423-529), a quien el propio San Sabas calificaba de «tres veces bienaventurado»[35], fundó (476) un monasterio que, además de ser como el noviciado en que se formaban los monjes aspirantes a entrar en las Lauras, desempeñó una gran actividad misericordiosa. En efecto, en este monasterio de San Teodosio, situado en Deir Dosi, en el desierto de Judá al Este de Belén, había 400 monjes que dirigían, además de la hospedería habitual en todo monasterio, un hospital en Jericó y una especie de «clínica psiquiátrica» para los ermitaños que, debido a los excesos ascéticos, sufrían perburtaciones psíquicas.

Entre los monjes célebres de los monasterios y Lauras de San Sabas, figuran el escritor Cirilo de Escitópolis en la segunda mitad del siglo VI; Leoncio de Bizancio, monje origenista de la Nueva Laura (muerto en 540); San Gerásimo, que después de haber vivido recluido en una gruta del valle del Jordán, organizó una Laura (455) que lleva su nombre en la desembocadura del Jordán en el Mar Muerto; San Juan Damasceno el aguerrido defensor de las imágenes y teólogo penetrante, permaneció en la Gran Laura desde el año 706 hasta su muerte (749); los monjes Martirio (muerto en 480) y Elías (518) de Nitria que se refugiaron en la Laura de San Eutimio a causa de las polémicas teológicas del Monofisisimo; después fundaron algunos monasterios en el de-

---

34 SANTOS, A., *op. cit.*, p. 42. BLOOM, A., *Contemplation et Ascèse: contribution ortodoxe*, en *Technique et contemplation*, «Études Carmelitaines» (1949), pp. 53-65.

35 CIRILO DE ESCITÓPOLIS, *Vita Sabae*, 12. Ed. E. SCHWART, TU, 49, 2, Leipzig, 1939, p. 85 ss.

sierto de Judá y concluyeron sus vidas como Patriarcas de Jerusalén. El monasterio de Metopa fue fundado por los monjes Marino y Lucas, discípulos de Eutimio.

### 2.4. *Belén*

La región de Belén atrajo también la atención de los monjes. Allí existían varios monasterios. En uno de ellos pasó varios años el joven Casiano. En el año 456 un tal Marciano que ha sido identificado con el Marciano autor de varios escritos ascéticos de gran mérito, fundó un monasterio en las inmediaciones de Belén[36]. Belén fue escenario de la vida ascética de San Jerónimo y de Santa Paula, de los que se hablará posteriormente.

### 2.5. *Sinaí*

La península triangular del Sinaí, bañada por el Mar Rojo desde Suez hasta Aqaba, fue escenario de grandes hazañas monásticas. Como en los demás lugares bíblicos, también aquí muy pronto los monjes circundaron la santa Montaña con sus construcciones monásticas. Por la proximidad de Egipto, no es de extrañar que los monjes de Nitria, de Escete, de Pispir, en su afán de buscar un lugar solitario, pusieran sus ojos en las montañas rocosas del Sinaí al otro lado del Mar Rojo. En efecto, Sozomeno dice que el primer monje del Sinaí fue Silvano, un monje de Escete que construyó su cabaña en los flancos de la Montaña del Sinaí en el año 378, donde pasó algunos años antes de dirigirse a Palestina, a la región de Gerara, donde fundó un monasterio[37]; pero no parece muy segura esta información. El primer origen del monacato sinaítico es de origen sirio. A mediados del siglo IV, el gran asceta sirio Julián Saba fundó en la cumbre de la montaña de Moisés su cabaña y una iglesia, que se convirtió después en centro de atracción de peregrinos. Teodoreto informa sobre otro monje sirio establecido en el Sinaí en la segunda mi-

---

[36] KIRCHMEYER, J., *Le moine Marcien (de Bethléem?)*, «Le Muséon», 75 (1962), pp. 357-365.

[37] SOZOMENO, *Historia Ecclesiastica*, 6, 32.

tad del siglo IV: Simeón el Viejo[38]. También la peregrina Egeria confirma la presencia de monjes sirios en el Sinaí, aunque había también, cuando ella hace la peregrinación, monjes de otras regiones[39]. Uno de los discípulos de Silvano, el monje que vino de Escete al Sinaí, Netras fue designado Obispo de Farán, que era la diócesis de toda la región del Sinaí.

La época de mayor esplendor del monacato del Sinaí fue el siglo V. Después del Concilio de Calcedonia (451), el Emperador Marciano escribía a Macario, Obispo y archimandrita y a los otros venerables monjes del Sinaí para ponerlos en guardia contra Teodosio el usurpador de Jerusalén. El monje Zósimo que había sido anacoreta en el Sinaí fue a Jerusalén, poco después de Calcedonia para establecerse allí con Pedro el Ibero (muerto en 488), un monje georgiano y obispo monofisita que había fundado en la Ciudad Santa, cerca de la torre de David, el monasterio georgiano; poco después fundaron ambos un monasterio en la llanura costera.

En el año 557 el Emperador Justiniano puso la última piedra de un monasterio-fortaleza en el Sinaí, cerca de la Zarza Ardiente, dedicado a la Madre de Dios, pero que en el siglo XIV cambió su nombre por el de Santa Catalina, la célebre mártir alejandrina. La finalidad de este monasterio fue reunir a los monjes de la región que con frecuencia eran asaltados por los beduinos. Entre los monjes más ilustres de este monasterio figura San Juan Clímaco (579-649), autor de la célebre *Escala del Paraíso,* que recibió su apelativo *—clímaco—* de su misma obra; *escala* en griego es *klimax.* Se desconoce su país de origen, pero su biógrafo, el monje Daniel que vivió en el monasterio de Raithu en el Sinaí, dice que Juan Clímaco inició la vida monástica a los 16 años y después de pasar 20 años en comunidad, vivió otros 21 en soledad. Tenía 60 años cuando fue «dulcemente constreñido» a ser abad del Monasterio de Santa Catalina del Sinaí; ya era sacerdote. Y fue durante sus años de superior de este monasterio cuando escribió la *Escala del Paraiso* a petición de otro monje también de nombre Juan, abad del vecino monasterio de Raithu:

«Nos dirigimos a ti como a común padre y anciano, nuestro superior

---

[38] TEODORETO, *Hist. Religiosa,* VI; PG, 82, 1360-13-64.

[39] EGERIA, *Itinerarium,* 3.

por la práctica ascética y el ingenio; y recurrimos a ti como a óptimo Maestro, suplicando a vuestra absoluta obediencia que escribáis para nosotros, pobres ignorantes, cuanto tú, como un nuevo Moisés, has visto sobre el mismo monte contemplando a Dios»[9].

La carta de Juan de Raithu continuaba invitando a Juan Clímaco a «escribir particularmente todo aquello que es necesario para la vida religiosa y cuanto a ella conviene en el Señor, para nuestra santificación»[41]. Esas enseñanzas serán «como una *escala* que conduzca hasta las puertas del cielo a aquellos que eligen la vida religiosa»[42].

La *Escala del Paraíso* está dividida en 30 escalones o peldaños, comparándolos con los treinta años de la vida oculta de Jesús. Los 30 capítulos se agrupan en tres partes de desigual amplitud que corresponden a las tres etapas tradicionales de la vida espiritual de influencia evagriana: *purgativa, iluminativa, unitiva.* La *Escala del Paraíso* tiene una especie de apéndice, el libro titulado: *Libro al Pastor,* un pequeño tratado en el que se describen los deberes del Superior en un monasterio. Juan Clímaco señala la *apatheia* como la última meta de la ascesis monástica. La *hesiquía* es considerada como un grado superior de la vida monástica, reservada solamente a aquellos cenobitas más adelantados en la virtud y perfección. San Juan Clímaco le dedica a este tema un largo capítulo de la *Escala del Paraíso. Juan Clímaco* fue llamado también el *Escolástico,* pero ha prevalecido el primer apelativo.

El monasterio de Santa Catalina dio posteriormente algunos otros escritores de especial relieve: *Hesiquio de Batos* (siglo VII) y *Filoteo el Sinaíta* (siglo VIII). Y, sobre todo, aunque más tardío, *Gregorio el Sinaíta* (1255-1346), que se pasó al monte Athos, uniendo así la espiritualidad sinaítica con el *hesicasmo* atonita de los siglos XIII y XIV. Diversos personajes de nombre Anastasio, entre los siglos VI y XI publicaron algunos escritos de temas espirituales, y dos de ellos alcanzaron la silla Patriarcal de Jerusalén.

En la historia del monacato oriental, el monasterio de Santa Catalina del Sinaí ocupa un puesto destacadísimo. Su importancia puede ser equiparada a la que para Occidente ha tenido el

---

40 SAN JUAN CLIMACO, *Escala del Paraíso,* PG, 8623-627.

41 Ibídem.

42 Ibídem.

monasterio de Montecasino. Posee una Biblioteca de valor excepcional, comparable, por sus códices, a la Biblioteca del Vaticano[43].

Durante varios siglos, la vida monástica gozó de un gran esplendor no sólo en el monasterio de Santa Catalina sino en todos los demás lugares que habían congregado monjes de diversas regiones, a pesar de que las contiendas origenistas ocasionaron luchas intestinas entre los mismos monjes que causaron grandes perturbaciones tanto en el interior como fuera de los mismos monasterios.

La conquista musulmana de toda la región palestina supuso la desaparición del monacato de amplias zonas donde anteriormente había florecido extraordinariamente, incluso 44 monjes de la Gran Laura fueron asesinados. Después de la caída de Jerusalén (637), los monjes fueron desapareciendo poco a poco, de modo que en la actualidad, a causa de acontecimientos históricos de muchos siglos, la vida monástica está reducida al mínimo.

## 3. Monacato Romano en Palestina

Toda Palestina, pero especialmente Jerusalén y Belén, era meta de peregrinación para muchos cristianos provenientes de las más apartadas regiones de la cristiandad. San Jerónimo constataba este creciente flujo de peregrinos «deseosos de llorar sobre el sepulcro de Jesús, de besar el leño de la Cruz, de subir con el espíritu y con el alma juntamente con Jesús al Monte de los Olivos, de ver Betania donde resucitó Lázaro...»[44].

En torno a Jerusalén empezaron a surgir muy pronto colonias monásticas extranjeras. Muchos peregrinos, después de haber visitado los santos lugares decidían quedarse allí, abrazando la vida monástica. «Tantos como las naciones del mundo, son los coros que salmodian en Jerusalén»[45]. Entre estas colonias ex-

---

43 LECLERCQ, H., *Sinaí,* DACL, XV, 1, 1463-1490. ATINA, A. S., *Le monastère de Ste. Catherine au Mont Sinai,* El Cairo, 1950. MAGLIOCCO, V., *Il monastero di Santa Caterina nel Sinai,* Milán, 1964.

44 SAN JERÓNIMO, *Epist.,* 46, 9-10; 5,1; 108, 7-10; 47, 2.

45 SAN JERÓNIMO, *Epist.* 46, 10.

tranjeras sobresale la romana. La primera comunidad romana fue fundada por Melania la Mayor. Esta matrona romana había nacido en torno al 349-350. A los 22 años, casi simultáneamente se le murieron el marido y dos hijos. A finales del año 372 empieza una peregrinación por los lugares monásticos de Egipto en compañía de otras nobles mujeres de Roma, causando una gran conmoción en toda la ciudad[46]. Melania, en compañía de los monjes expulsados de Egipto al resurgir el movimiento arriano, se trasladó a Jerusalén.

En el Monte de los Olivos, no lejos del monasterio de Rufino, construyó un monasterio de vírgenes; y, por consejo del mismo Rufino, edificó junto al monasterio un albergue para peregrinos[47]. Una estancia de tres años en Roma (400-403) entre sus parientes y amigos, consiguió nuevos adeptos para la vida monástica entre los que sobresale el pagano Aproniano[48]. Después pasó varios años en Sicilia y en Egipto, regresando a Jerusalén donde murió al poco tiempo de llegar en el año 410.

La comunidad monástica de Melania la Mayor parece que no estaba regida por unos principios monásticos estrictos. Al menos fue criticada por el austerísimo San Jerónimo[49], porque éste no veía con buenos ojos el hecho de que Melania no hubiese renunciado enteramente a su patrimonio familiar que ella, sin embargo, empleaba para abundantes obras de caridad[50], aunque quizás estuvieron también de por medio en esos contrastes entre los monjes latinos de Belén y los monjes latinos de Jerusalén, capitaneados respectivamente por San Jerónimo y por Rufino, las disputas origenistas.

Junto a Melania la Mayor, hay que situar a Rufino de Aquileya. Rufino Tirannio, conocido como Rufino de Aquileya por haber nacido en Concordia, pueblecito de los alrededores de Aquileya, hacia el 345. Después de varios años de estancia en

---

46 RUFINO DE AQUILEYA, *Apología*, II, 26. SAN JERÓNIMO, *Chronicon*, ann, 377, 27, 698.

47 *Hist. Laus.*, 7.

48 SAN PAULINO DE NOLA, *Epist.*, 29, 6, 12-13, CSEL, 29, 259-260. Id., *Carmen*, 31, v. 72-74; 281-289; CSEL, 30, 160, 165-167.

49 SAN JERÓNIMO, *Contra Rufinum*, I, 17; III, 4; PL, 23, 429, 453. Cfr. BROCHET, J., *Saint Jérôme et ses ennemis*, París, 1905, p. 117 ss. ANTIN, P., *Essai sur Saint Jérôme*, París, 1951.

50 SAN PAULINO DE NOLA, *Epist.*, 29, 11, CSEL, 29, 257.

Roma, acompañó a Melania a Egipto donde se quedó después de partir aquella para Palestina. Pero hacia el año 380 se fue también él a Jerusalén, construyendo su monasterio al lado del de Melania en el Monte de los Olivos. Fue inicialmente un gran amigo de San Jerónimo; pero éste lo consideró como su mayor enemigo al surgir las controversias origenistas entre los años 393-397. Rufino retornó entonces a Roma donde se dedicó a traducir al latín algunas obras monásticas orientales como el *Asceticon* en la primera redacción de San Basilio, al que le dio el título de *Instituta*[51] y la *Historia Monachorum in Aegypto*[52].

Habiendo provocado San Jerónimo una segunda controversia, más violenta aún que la primera, Rufino se retiró a Aquileya; pero en el año 407 regresó a Roma de donde marchó a Sicilia donde murió en el año 411. Rufino fue uno de los que importaron y adaptaron el monacato oriental a Occidente[53].

Después de la muerte de Melania y de Rufino, acaecida casi simultáneamente, desaparecen las huellas de estos dos monasterios latinos del Monte de los Olivos, porque cuando, a principios del siglo V, Melania la Joven funda nuevos monasterios, parece significar que los fundados por su abuela habían desaparecido o, por lo menos, habían pasado a manos de monjes y monjas orientales. Melania la joven sigue una trayectoria parecida a la de su abuela. Casada a los 14 años con su primo Piniano, al morir sus dos hijos, de acuerdo con su marido renunció al mundo. Primero llevó una vida ascética y de retiro en las inmediaciones de Roma. Emprenden después una gira por diversos lugares: Nola, Sicilia, Tagaste y Jerusalén. Después, junto con su marido ya monje, Piniano, emprende el viaje al Egipto monástico, regresando definitivamente a Jerusalén, donde por espacio de once años lleva un estilo de vida anacorético. Después fundó un monasterio de mujeres en el Monte de los Olivos (432) que muy pronto contó con 90 religiosas; y más tarde, otro monasterio de varones para que cuidara el culto en la Basílica de la Ascensión, al frente del cual puso al monje Geroncio, el cual, después de la

---

[51] PL, 103, 554.

[52] PL, 21, 387-462.

[53] SIMONETTI, M., *Tyranni Rufini Opera,* Turnhout, 1961. THÉLAMON, F., *Modèles de monachisme oriental selon rufin d'Aquilée,* en *Aquileia e l'Oriente mediterraneo,* I, Udine, 1977, pp. 323-352.

muerte de Melania la Joven (440), quedó al frente de los monasterios de varones y de mujeres[54].

No hay noticias seguras sobre el estilo de vida en los monasterios latinos del Monte de los Olivos, tanto de los monasterios de las dos Melanias como de los monasterios de varones de Rufino y de Geroncio; pero se puede afirmar con bastante probabilidad que las descripciones que de la vida y de la liturgia de los monasterios del Monte de los Olivos en general hace la peregrina Eteria en su *Itinerario,* puedan aplicarse a ellos.

Un segundo núcleo del monacato latino en Palestina es el creado por San Jerónimo y por Santa Paula en Belén. San Jerónimo había estado en Oriente, concretamente en Siria, practicando la vida eremítica. Pero las controversias dogmáticas surgidas en la región lo llevaron a Antioquía y finalmente en el año 382 a Roma, como ya se ha visto anteriormente.

Después de la muerte de su protector el Papa San Dámaso, San Jerónimo se encaminó de nuevo al Oriente, esta vez a Palestina. Pero pocos meses después partían también hacia Tierra Santa, Paula y su hija Eustoquio, dirigidas de San Jerónimo. Después de una prolongada visita por los lugares más venerables de la vida y milagros del Salvador, Paula y su comitiva fijaron su estancia en Belén[55]. El silencio al que San Jerónimo somete en sus cartas la presencia de Melania la Mayor y de Rufino en Jerusalén por ese tiempo, puede significar que las relaciones entre ellos no debían ser ya muy cordiales.

Paula hizo construir a sus expensas dos monasterios, uno de vírgenes para ella y su hija Eustoquio y otro de varones para San Jerónimo. Y unos años más tarde (389) hizo levantar también un albergue para peregrinos[56]. Los tres locales estaban en las proximidades de la Basílica de la Natividad, aunque el monasterio de varones estaba más alejado, ya en campo abierto[57]. Ambas comunidades monásticas eran bastante numerosas, según testimonio de Paladio en la *Historia Lausíaca*[58].

La actividad del monasterio de San Jerónimo era muy

---

54 GORCE, D., *Vie de sainte Mélanie,* París, 1962.

55 SAN JERÓNIMO, *Epist.,* 108, 7-20.

56 Ibídem.

57 SAN JERÓNIMO, *Epist.,* 108, 14; *Contra Johannem,* 42; *Liber de situ et nominibus,* PL, 23, 879.

58 *Hist. Laus.,* 41.

amplia. No sólo se dedicaban a la transcripción de códices, sino también a la educación de los niños de Belén, cosa que desaprobaba Rufino, porque, según él, no se debería enseñar a Virgilio y demás autores cómicos y satíricos al lado de la cuna de Jesús[59]. San Jerónimo, por su parte, además de dedicarse a los estudios exegéticos, desarrolló una gran actividad epistolar con todos los rincones de la cristiandad[60], y no menos tiempo dedicaba a la cura pastoral, entregándose con ahínco a la preparación de los catecúmenos para el bautismo; y predicaba todos los domingos sus homilías en la basílica para todo el pueblo.

Pero las controversias origenistas turbaron la paz de las comunidades de Paula y de Jerónimo. En el año 393, se presentó en los monasterios de Belén el monje Aterbio a fin de conseguir una declaración contra Orígenes. Jerónimo firmó una declaración de condena, cosa que había rechazado Rufino en el monasterio del Monte de los Olivos. Agravó aún más la situación el hecho de que Epifanio de Salamina condenase en presencia del Obispo Juan de Jerusalén algunas proposiciones de Orígenes, lo que provocó la rotura completa entre ambos obispos. Los monasterios de Belén, aunque estaban bajo la jurisdicción de Juan de Jerusalén se declararon a favor de Epifanio. Esto provocó la excomunión de los monasterios de Belén por parte del obispo jerosolimitano. Excomunión que volvió a pronunciar cuando Epifanio ordenó de presbítero al hermano de San Jerónimo, Pauliniano, hasta el punto de que los monjes y monjas de Belén fueron privados de los sacramentos y de la sepultura eclesiástica. Finalmente, se restableció la paz por la mediación de Teófilo de Alejandría[61] con una ceremonia solemne de reconciliación en la Basílica de la Resurrección de Jerusalén (397). Estos hechos fueron los que, posiblemente, impulsaron a Melania la Mayor y

---

[59] RUFINO DE AQUILEYA, *Apologia,* II, 11.
[60] SAN JERÓNIMO, *Epist.*, 85, 1.
[61] SAN JERÓNIMO, *Epist.*, 51 y 82.

a Rufino a abandonar Jerusalén. Pero hasta Roma los seguirá la polémica jeronimiana.

Los monasterios de Paula y de Jerónimo, una vez pasadas las controversias origenistas, se vio turbada por las correrías de bandoleros provenientes de Arabia, y especialmente por temor a una invasión de los Hunos, lo cual les obligó a tener preparada incluso una nave a fin de partir para Roma a la menor ocasión de peligro. Pero afortunadamente no sucedió así. Aunque, para prevenir posibles ataques de nuevos bandoleros, San Jerónimo hizo construir una torre fortificada en su monasterio[62].

Nuevos problemas se crearon para los monasterios betlemitas cuando llegaron a Palestina las doctrinas de Pelagio que encontraron en San Jerónimo un fuerte adversario. Pero estas luchas no eran siempre meramente verbales, sino que en ocasiones algunos grupos de pelagianos armados atacaron los monasterios betlemitas, dando muerte a alguno de sus moradores[63], cosa que fue deplorada por el Papa Inocencio I[64] y por San Agustín[65].

Al morir Santa Paula en el año 404, su monasterio quedó bajo la dirección de su hija Eustoquio, que murió hacia el año 318, dos años antes que San Jerónimo. El monasterio de Paula fue gobernado después por su nieta Santa Paula la Joven, llegada a Palestina hacia el año 416 cuando contaba apenas 15 años, convirtiéndose también ella en una ferviente discípula de San Jerónimo.

Las relaciones entre el monasterio de Melania la joven en el Monte de los Olivos y el monasterio de Paula la Joven en Belén, mejoraron notablemente, como lo atestigua el hecho de que ésta asistiese a los funerales de aquella celebrados en Jerusalén (440). Entre ellas hubo frecuentes intercambios de visitas[66].

En general, se puede afirmar que la disciplina observada en los monasterios latinos de Palestina, tanto en los de Jerusalén como en los de Belén, era de proveniencia egipcia. Sus iniciadores habían tenido contacto directo con el monacato egipcio más puro como era el de los desiertos de Nitria. El favor de Jerónimo

---

62 SAN JERÓNIMO, *Epist.*, 114, 1; 126, 2. Cfr. *Epist.*, 60, 16; 64, 8; 77, 7-8.

63 SAN JERÓNIMO, *Epist.*, 137, 1; 1138, 1; 139.

64 INOCENCIO, I., *Epist.* 35, PL, 20, 601.

65 SAN AGUSTIN, *De gestis Pelagii*, XXXV, 66; PL, 44, 358.

66 GERONCIO, *Vita S. Melaniae*, XXXV, XL.

hacia los monjes egipcios queda patente en la respuesta que le da a San Paulino de Nola el cual le preguntaba sobre el modelo monástico a seguir: «Nosotros tenemos a los Pablos, Antonios, Julianos, Hilariones, Macarios»[67]. Pero, lógicamente, esta observancia egipcia se temperaba no poco a causa del espíritu moderado de Paula y de Melania, no tanto de San Jerónimo.

---

[67] SAN JERÓNIMO, *Epist.*, 58, 5.

# 8. El monacato en Siria y Persia

## Bibliografía

VÖÖBUS, A., *History of Asceticism in the Syrian Orient,* 2 vols., Lovaina, 1958-1960. Id., *Syriac and Arabic documents regarding legislation relative to Syrian Asceticism,* Estocolmo, 1960. FESTUGIÈRE, A. J., *Les moines de Syrie,* en *Antioche païenne et chrétienne,* París, 1959, pp. 245-406. TEODORETO DE CIRO, *Historia Religiosa;* PG, 82, 1284-1496 (citada: *Hist. Rel.*). CANIVET, P., *Le monachisme syrien selon Theodoret de Cyr,* París, 1977. DELEHAYE, H., *Les saints stylites,* Bruselas-París, 1923 (reimpres. 1962). FIEY, J. M., *Assyrie chrétienne,* Beirut, 1965. GRAFFIN, F., *La lettre de Philoxène de Mabboug à un superieur de monastère sur la vie monastique,* en *L'Orient Syrien,* VI, París, 1961. ISAAC EL SIRIO, *Liber de contemptu mundi:* PG, 44. JARGY, S., *Les origines du monachisme en Syrie et en Mesopotamie,* en *Proche-Orient Chrétien,* II, Jerusalén, 1952. JUAN DE EFESO, *Historia Ecclesiastica,* CSCO, *Scriptores syri,* series III, t. III, Lovaina, 1936. *Liber Graduum,* trad. KMOSKO, M., en *Patrologia Syriaca,* 1, 3, París, 1926. ORTÍZ DE URBINA, *Patrologia Syriaca,* Roma, 1965. PEÑA, I. CASTELLANA, P. FERNÁNDEZ, R., *Les Stylites Syriens,* Milán, 1975. Id., *Les Reclus Syriens,* Milán, 1980. Id., *Les Cénobits Syriens,* Milán, 1983. GRIBOMONT, J., *Le monachisme au IVe siècle en Asie Mineure,* Berlín, 1957. PEÑA, I., *La desconcertante vida de los monjes sirios, siglos IV-VI,* Salamanca, 1985.

## 1. El ascetismo premonástico. Los «Hijos e Hijas de la Alianza»

En las comunidades cristianas de Siria, cuyo centro de irradiación más importante era Antioquía, la capital de la Diócesis imperial del mismo nombre, que se extendían por los territorios de Fenicia y de Mesopotamia, el ascetismo conoció desde muy temprano un gran florecimiento. Los orígenes palestino-aramaicos del cristianismo siríaco contribuyeron al desarrollo de algunas tendencias rigoristas. El ascetismo de la Iglesia siríaca se institucionalizó en los llamados *Hijos e Hijas de la Alianza* o *del Pacto*.

Originariamente, la palabra *Alianza* o *Pacto,* en la terminología cristiana siríaca, designaba a toda la Iglesia integrada por cristianos que perseguían un altísimo ideal ascético, muy rigorista, pues solamente se admitía al Bautismo a quienes se comprometían a vivir en virginidad o en continencia. Pero esta tendencia rigorista que rozaba la herejía, no duró más allá de la segunda mitad del siglo III, cuando, según Afraates, la Iglesia siríaca inició los caminos de la helenización, admitiendo al bautismo y a la plena vida eclesial también a quienes no se comprometían a abrazar la vida ascética.

La corriente ascética, sin embargo, sobrevivió en aquellas comunidades en algunos cristianos que reservaron para sí mismos el nombre de *Hijos e Hijas de la Alianza.* El ascetismo siríaco mantuvo siempre un rigorismo muy superior al de cualquier otra comunidad cristiana. Un buen exponente de este rigorismo ascético lo constituyen los documentos siríacos más antiguos como el *Diatessaron* de Taciano, las *Odas de Salomón* y el Evangelio de Tomás, y, sobre todo el *Liber graduum* o *Libro de los grados,* de autor anónimo, y los *23 Tratados de Afraates.* El *Liber graduum* según Voöbus contiene unas tendencias que son extrañas, no solamente a las comunidades cristianas de Occidente, sino también, en general, a las de Oriente. Destaca la distinción que se hace en la Iglesia entre *justos* y *perfectos,* palabras que designan respectivamente a la *Iglesia visible* integrada por todos los fieles y la *Iglesia invisible* compuesta solamente por los ascetas, como cristianos más perfectos[1].

---

[1] VÖÖBUS, *History of Asceticism,* I, 178-184.

El *Liber graduum* es una colección de 30 sermones de tipo ascético y moral cuya fecha y lugar de composición resulta difícil de determinar con exactitud. Hay quienes lo retrasan hasta el año 400[2] y quienes lo adelantan hasta la primera mitad del siglo III[3]. En cuanto al lugar de origen, si no fue escrito en Siria, refleja con bastante exactitud el ambiente ascético de aquellas comunidades[4]. El P. I. Ortiz de Urbina considera esta obra «como una especie de directorio de una secta que, si bien presenta alguna semejanza con los *mesalianos,* se distingue de ellos por diferencias no leves»[5]. Por el contrario, Vööbus rechaza toda conexión del *Liber graduum* con otros grupos ascéticos sectarios. Admite, no obstante, una evidente relación con el ascetismo de los esenios de Qumran, como lo demostraría el título mismo de *Hijos e Hijas de la Alianza* o *del Pacto,* tan frecuente en aquella secta judía[6]. Vööbus admite también en el ascetismo sirio algunas influencias de Persia e incluso de la India (Fakires); pero no todos los críticos admiten estas afirmaciones[7].

Ideas semejantes, pero no tan radicales como las del *Liber graduum,* se encuentran en los *23 Tratados* de Afraates llamado el «Sabio persa», que es el más antiguo de los Padres de la Iglesia siríaca. Afraates resulta un personaje misterioso; se desconoce su vida casi por completo. Su nombre está ligado a esos *23 Tratados,* llamados también *Demostraciones,* una especie de homilías o de conferencias ascéticas, una de las cuales se dirige a los *Hijos e Hijas de la Alianza.* Fueron compuestos entre 337 y 345. Afraates fue un asceta y parece que también monje y obispo en el monasterio de San Mateo, al norte de la provincia de Mossoul, junto a la ciudad de Adiabene. Si el *Liber graduum* tuviese que ser retrasado hasta finales del siglo IV o principios del V, Afraates sería la primera fuente que menciona a los *Hijos e Hijas de la Alianza.*

Además del *Liber graduum* y de los *23 Tratados* de Afraates,

---

2 COLOMBÁS, G., *El monacato primitivo,* II, 49.

3 LIETZMANN, H., *Geschichte der alten Kirche,* t. 4, 2.ª ed., p. 185. Berlín, 1953.

4 *Ibídem.*

5 ORTIZ DE URBINA, *Patrologia Syriaca,* 82-83.

6 VÖÖBUS, *op. cit.,* 174-184.

7 ADAMS, A., Recensión de la obra de VÖÖBUS, en «Göttingische Gelehrte Anzeigen», 231 (1960), 129-133.

otras dos fuentes legislativas informan acerca del estilo de vida de los *Hijos e Hijas de la Alianza.* Son los 39 *Cánones* de Rabbula, Obispo de Edesa entre 411 y 436[8] y los *Cánones pseudonicenos* de Marutá. Según estas fuentes canónicas, los *Hijos e Hijas de la Alianza* hacían voto de virginidad o de continencia; tendían a organizarse en comunidad; no podían vivir con los *seglares,* excepción hecha de las personas de la propia familia. Los sacerdotes y diáconos vivían en la Iglesia. La vida en común es más exigente para las *Hijas de la Alianza,* las cuales, además tenían un Maestro o director espiritual que las instruía sobre todo en la Sagrada Escritura y en la salmodia. Las obligaciones derivadas de su condición de miembros de la *Alianza,* además de las dichas, eran la *oración* y el *ayuno;* tenían prohibido el uso del vino y de la carne. No se habla, sin embargo, de un voto o promesa de pobreza. Los *Hijos e Hijas de la Alianza* estaban sometidos a la vigilancia del Corepíscopo. Este, dos veces al año, reunía a los *Hijos e Hijas de la Alianza* de la Comunidad para leerles los Cánones y para una especie de ejercicios espirituales. Los *Hijos de la Alianza* colaboran con el clero en la administración de la Iglesia y en las celebraciones litúrgicas. De entre ellos se surtían habitualmente las filas del clero. Las *Hijas de la Alianza* cuidaban especialmente de los enfermos y de los pobres de la Comunidad, y de entre ellas se escogían las Diaconisas.

## 2. Fuentes del monacato sirio

De lo expuesto en el párrafo anterior acerca del ascetismo de las comunidades cristianas de Siria, se puede deducir fácilmente cómo tenía que llegar muy pronto el momento en que algún asceta o, incluso si se prefiere, un monje urbano se alejase de las ciudades para abrazar la vida solitaria. Cabe aún preguntarse: ¿El anacoretismo sirio es tributario o independiente del anacoretismo egipcio? Aunque se acepte la versión jeronimiana de que el monacato egipcio está en el origen del monacato sirio, a través de San Hilarión que fue discípulo de San Antonio, aún no esta-

[8] BLUM, G. G., *Rabbula von Edessa. Der Christ, der Bischof, der Theologe,* CSCO, 300, *Subsidia* 34, Lovaina, 1969.

ría dicho todo. Cuando San Hilarión se instala en Majuma, se convierte en el punto de partida para un gran florecimiento monástico en aquella región, pero en otras regiones de Siria el monacato existía con anterioridad. El monacato sirio es autóctono, e incluso anterior a la explosión monástica egipcia, si se ha de dar crédito a Vööbus que ha creído encontrar algunas formas monásticas en Edesa y Osrhoene en torno al año 100[9] que pudieran ser los primeros comienzos del monacato sirio.

Vööbus piensa que el testimonio de San Jerónimo en la Vida de San Hilarión, se refiere solamente a aquella región de Siria que desde finales del siglo III había experimentado el influjo del helenismo. El considera histórico el núcleo central de la historia de *Jacobo de Nísibe,* ciudad de la llanura mesopotámica conquistada por los romanos en el año 165, y ocupada por los persas en el año 325. Teodoreto de Ciro cree que este primer obispo de Nísibe fue el iniciador del anacoretismo sirio propiamente dicho. En cambio, Sozomeno considera a Aonés como el primer monje sirio, a principios del siglo IV en la región de Carrhes[10]. San Efrén es un testigo privilegiado del desarrollo de este monacato durante el siglo IV. Partiendo de Mesopotamia, el anacoretismo se propagó por la Siria occidental[11].

El testimonio de Teodoreto es claro: En Nísibe «nació el gran Jacobo que se dedicó a la tranquila vida eremítica, retirándose a las cimas de altísimas montañas... Durante la primavera, el verano y el otoño se escondía en los bosques y por techo no tenía nada más que el cielo; en invierno encontraba refugio en una gruta que le ofrecía un modesto reparo»[12]. Jacobo fue elegido obispo de su ciudad natal; como tal, tomó parte en el primer Concilio de Nicea (325); y murió en el año 338.

San Efrén (306-373) no puede ser considerado como monje, sino como un asceta, a la manera antigua, en el seno de la comunidad. Pero sus escritos compuestos después de la llegada a Edesa (363) informan sobre los orígenes del anacoretismo en las

---

9 VÖÖBUS, *op. cit.,* 3-169. Cfr. COLOMBÁS, G., *El monacato primitivo,* I, página 120.

10 TEODORO DE CIRO, *Historia Religiosa,* 1.

11 SAN EFRÉN, *Carmina Nisibena.* Ed. G. BICKEL, Leipzig, 1886.

12 *Hist. Rel.,* 1.

montañas cercanas a la ciudad. San Efrén fue discípulo de Jacobo de Nísibe[13].

La fuente más importante de información sobre el monacato sirio es la *Historia religiosa* del ya mencionado Teodoreto de Ciro, escrita en torno al año 444. Aunque Teodoreto asigna dos títulos diferentes a su obra, después viene a decir que cada uno la titule como quiera: «Ruego, pues, a cuantos tomarán en sus manos esta mi *Historia religiosa* o *Regla de vida ascética* (que cada uno la llame como quiera)...»[14].

La *Historia religiosa* consta de tres partes: un prólogo, 30 capítulos, y un discurso final sobre la «santa y divina caridad». Los capítulos son de longitud desigual. Cada capítulo está dedicado a un monje, a excepción de los capítulos 22, 23 y 30 que llevan dos nombres. Los capítulos 29 y 30 están dedicados a una y dos mujeres, respectivamente. En total Teodoreto presenta 33 biografías, si bien los monjes recordados en su obra son muchos más. Los capítulos 1 al 20 están dedicados a monjes ya muertos; y los capítulos 21 al 30 a personajes vivos, contemporáneos del autor.

Aunque Teodoreto de Ciro es un historiador en el pleno sentido de la palabra, su *Historia religiosa* no es una *historia sistemática* sobre el origen y desarrollo del movimiento monástico en Siria. Es, más bien, una galería de retratos que contienen muchas noticias históricas, pero cuya finalidad es edificar a los fieles con las hazañas de los nuevos héroes del Cristianismo. El propio Teodoreto sale al paso de que alguien pueda dudar de las extrañas gestas que cuenta de sus héroes: «Ruego, pues, a cuantos tomarán en sus manos esta mi Historia Religiosa... que no sean incrédulos si leen hechos que superan las fuerzas humanas, y que no midan las virtudes de los ascetas con las propias»[15]. El autor se declara testigo presencial de algunas cosas que narra; otras, en cambio, las ha conocido por medio de «hombres virtuosos que vivieron con los ascetas»[16].

De los títulos que le asigna a su obra —*Historia religiosa* o

---

[13] BECK, E., *Ascétisme et monachisme chez saint Ephrem*, «L'Orient Syrien», III (1958), 273-298.

[14] *Hist. Rel., Prólogo.*

[15] *Ibídem.*

[16] *Ibídem.*

*Regla de vida ascética*— se puede deducir que Teodoreto es consciente de que de ella se saca sin dificultades una norma de conducta, una regla de vida, para quienes quieran imitar a sus héroes. Quiere, sencillamente emular a San Atanasio al escribir la *Vida de San Antonio,* y a Paladio en su *Historia Lausíaca,* obras que, sin duda conocía.

## 3. El desconcertante anacoretismo sirio

Los principales centros donde se desarrolló el anacoretismo sirio fueron las montañas de Shiggar cerca de Nísibe; las regiones limítrofes de Edesa; Amida, Harrán y el monte Gaugal en Mesopotamia; las montañas cercanas a la capital, Antioquía; los desiertos de Calcis, Apamea y Zeugma. A finales del siglo IV, pocas eran las regiones de Siria que no conociesen la presencia de algún monje.

El anacoretismo sirio se caracteriza por unas prácticas de austeridad que no tienen comparación, por su rigor, con las del monacato de ninguna otra región. Para interpretar en su sentido exacto esas austeridades que pueden parecer excentricidades, hay que tener presente el contexto socio-cultural en que surgieron. Ellos querían manifestar su muerte al mundo, cuya contrapartida es el renacer a la vida divina, desarrollando al máximo las fuerzas escondidas en el Bautismo. Según Teodoreto de Ciro, los anacoretas sirios eran auténticos contemplativos, «heridos, quemados, embriagados por el deseo de la belleza divina»[17].

En Siria, cada monje es un mundo aparte, con su propia originalidad espiritual. Teodoreto dice que cada monje sirio es como cada una de las innumerables flores que en primavera esparcen su perfume característico[18]. En contraposición al monacato egipcio que estaba más reglamentado incluso en las formas anacoréticas, el monacato sirio gozaba de gran libertad para organizar su vida. De ahí, las innumerables formas de vida monástica tan florecientes en los desiertos y en las montañas de Siria. Los monjes sirios «en general vivían como los pájaros del cielo, sin reglamento de vida, ni superior, al menos los del primer período

---

[17] *Hist. Rel.,* 2.
[18] *Hist. Rel.,* 2.

que va hasta el concilio de Calcedonia, año 451. Las Sagradas Escrituras, las máximas de los ancianos y, sobre todo, la iniciativa personal, eran las normas sobre las que basaban su espiritualidad. Cada solitario consultaba sus fuerzas y, siguiendo el carisma que le dictaba la conciencia, se comportaba como le parecía. Gracias a esta libertad de organización, el monacato sirio produjo los más pintorescos y variados ejemplos de vida monástica»[19].

Una de las características más destacadas del anacoretismo sirio es que los monjes quieren permanecer absolutamente solos, en total separación del mundo, a pesar de que no se alejan demasiado de las ciudades. Teodoreto de Ciro ha captado muy bien esta forma de espiritualidad: «Abrazan la vida solitaria, se aplican a no hablar más que de Dios y no se conceden la menor parte de consuelo humano»[20].

### 3.1. *Los estilitas*

El estilitismo *(stylos* = columna) es la forma anacorética que más famoso ha hecho al monacato sirio. En realidad, las primeras manifestaciones de estilitismo se encuentran fuera del cristianismo. La historia de Roma recuerda la extravagancia de un tal Maenius que vendió su casa y se instaló en una columna a la que dotó de una plataforma de madera sobre la que edificó una especie de choza, en las inmediaciones del Foro romano[21]. Al estilitismo cristiano se ha pretendido encontrarle un precedente en un rito pagano que se practicaba en la ciudad de Hierápolis en honor de la diosa *Atargatis.* Según Luciano de Samosata en un libro que se le atribuye, *La Diosa Siria,* existían en el exterior del templo dos columnas de gran altura. Una vez al año un sacerdote subía sobre una de ellas y permanecía allí durante siete días en oración; otro sacerdote gritaba el nombre de quienes traían ofrendas a fin de que el «estilita» rogase por ellos. Pero H. Delehaye ha demostrado que es imposible establecer conexión alguna entre este rito pagano y el estilitismo cristiano[22]. Sin duda

---

19 PEÑA, I., *La desconcertante vida de los monjes sirios,* 25.

20 *Hist. Rel.,* 27.

21 *Asconius in Ciceronis oratione in Q. Caecilium,* citado por PEÑA, I., *op. cit.,* 36.

22 DELEHAYE, H., *Les saints stylites,* pp. 178-181, Bruselas, 1923.

existe alguna semejanza entre esa forma de estilitismo pagano y el estilitismo cristiano, pero son más las diferencias, y no es posible establecer una relación de dependencia histórica.

El estilitismo es una forma más de penitencia entre las muchas que practicaron los monjes de la antigüedad. No se puede considerar como una moda pasajera ni como una simple extravagancia de algún monje aislado; sino que fue algo muy arraigado en las comunidades cristianas de Siria y mantenido en mucha estima durante varios siglos; desde el siglo V hasta el siglo X. Es cierto que al principio fue tomado como una novedad peligrosa. Tres archimandritas mesopotámicos que visitaron a San Simeón el Grande, le reprochaban semejante conducta: «No se ha visto hombre alguno que viva sobre una columna... Hay otros medios para servir a Dios, sin salir de los caminos ordinarios»[23]. Los monjes egipcios que, de extravagancias y originalidades tenían también un buen repertorio, se escandalizaron cuando llegó a sus oídos el estilo de vida abrazado por San Simeón el Grande y rompieron la comunión con él; aunque, posteriormente, mejor informados de la sinceridad y humildad del santo estilita, se volvieron atrás y reanudaron la comunión con él[24].

Los estilitas sirios fueron muy numerosos. La historia, aunque sólo ha transmitido las hazañas de los más famosos, nos ha dado el nombre de muchos otros. El primero y el más célebre de todos fue *San Simeón el Grande* o, más sencillamente, *el Estilita;* porque su vida se elevó a prototipo de quienes adoptaron esa misma forma de anacoretismo. Nació hacia el año 390 en Sis de Cilicia. Después de algún tiempo de vida de pastor, oyendo en la Iglesia, cuando apenas tenía 15 años, el relato de las Bienaventuranzas, pregunta sobre su significado y al explicarle que el mejor camino para conseguir la felicidad eterna es la vida monástica, se decide por ella.

Al principio se unió a un grupo de ascetas; después de dos años, ingresa en el monasterio de Teleda, del cual es expulsado, después de diez años de estancia, a causa de su excesivo rigorismo ascético desaprobado por los demás monjes. Después de algunos años de vida solitaria en Telanisos, su fama se extendió

---

23 FESTUGIÈRE, A. J., *Les moines d'Orient,* II, p. 97.

24 TEODORO EL LECTOR, *Historia Ecclesiastica,* 2, 41; PG, 86/1, 206.

por todas partes. El testimonio de Teodoreto no puede ser más elocuente:

«No eran solamente los habitantes de nuestro imperio, sino también los ismaelitas, persas, armenos, íberos, omeritas (del sur de Arabia) y otros de regiones todavía más lejanas. No faltaban los habitantes del extremo de occidente, como españoles, británicos y galos. Me parece superfluo hacer mención de Italia porque en la gran ciudad de Roma se ha hecho tan famoso que en la entrada de todas las tiendas se han colocado pequeñas imagencitas suyas sobre una columna para asegurarse guardia y protección»[25].

Para sustraerse a este acoso de las gentes que a toda costa querían tocarlo y llevarse algún trozo de su vestido, decidió subirse a una columna. Primero sobre una columna de seis codos, después otra de doce; después otra de veintidós, y finalmente otra de treinta y seis codos, es decir, unos 17 metros. Teodoreto se percata de que puede haber quienes critiquen este modo de proceder de su héroe, y por eso apostilla:

«Yo creo que él no ha hecho esta elección sin una particular inspiración de Dios. Por lo mismo, exhorto a los críticos a frenar su lengua y a no usarla desconsideradamente, sino que piensen más bien que el señor sugiere con frecuencia cosas de este estilo para el bien de los hombres perezosos»[26].

La columna de San Simeón el Grande se convirtió en un faro que atrajo cada día a más numerosas muchedumbres deseosas de contemplar el espectáculo de aquel hombre que por espacio de 37 años vivió entre el cielo y la tierra. San Simeón armonizó de una manera admirable la vida solitaria y la vida apostólica. Sobre su columna, se separó en sentido estricto de la tierra y de sí mismo; pero no se olvidó de sus hermanos los hombres. La columna se convirtió en una auténtica cátedra de enseñanzas evangélicas, consiguiendo numerosas conversiones de paganos a la fe cristiana. Evangelizaba al pueblo dos veces al día por la mañana y por la tarde.

San Simeón el Grande murió el 27 de septiembre del año 459 y fue sepultado al pie mismo de su columna. Más tarde sus restos

---

25 *Hist. Rel.*, 26.

26 *Ibídem.*

fueron trasladados a Antioquía por el Obispo Martirio y fueron sepultados en la Iglesia de Constantino. Posteriormente el Emperador León I los hizo trasladar a Constantinopla de donde desaparecieron sin que se sepa cuál es hoy su paradero. Sus innumerables devotos construyeron en torno a su columna una grandiosa basílica, iniciada en el año 476 y terminada en el año 490, cuyas ruinas son todavía hoy mudos testigos de su grandeza.

Otros estilitas famosos fueron San Daniel, ganado para el estilitismo después de una conversación con San Simeón el Grande. San Daniel el Estilita se hizo célebre por su ordenación sacerdotal a distancia y en contra de su propia voluntad. Permaneció en su vida de estilita 33 años. Murió el 11 de diciembre del año 493. No menos célebre fue San Simeón el Joven, un antioqueno, cuya vida ha sido transmitida en un documento lleno de fantasía[27].

No es fácil calcular el número de estilitas; porque aunque los nombres de estilitas que ha conservado la historia no son muchos, abundan las expresiones de autores contemporáneos que constatan la existencia de seguidores de San Simeón el Grande por todas las regiones de Siria. Incluso se conoce alguna mujer estilita[28]. En la vida de San Teodoro se lee que en los alrededores de Edesa, numerosos estilitas habían ocupado las columnas, restos de antiguas civilizaciones[29]. El historiador Juan de Asia, narrando una persecución (520-521), cuyas víctimas fueron sus propios correligionarios monofisitas, se indigna contra los *herejes* que expulsaban a los monjes, perseguían a los solitarios y hacían descender de sus columnas a los estilitas[30]. Una redacción siríaca de las *Actas* de San Efrén, al describir su cortejo fúnebre (373), pone entre los participantes a los estilitas, lo que ciertamente no responde a la realidad histórica, pues en aquel momento no existían aún, pero es un buen indicio de que cuando el autor escribe su obra, los estilitas eran una institución tan ordinaria en las comunidades, que no se percata del anacronismo que comete[31]. Incluso la literatura árabe se hace eco de ellos[32]. Los

---

[27] DELEHAYE, H., *op. cit.*, pp. 59-64 y 68-75.

[28] DELEHAYE, H., *op. cit.*, p. 151.

[29] DELEHAYE, H., *op. cit.*, p. 123.

[30] DUCHESNE, L., *Église au VI$^{e}$ siècle,* p. 70, París, 1925.

[31] LECLERCQ, H., *Stylites,* DACL, XV/2, 1708.

[32] LAMMENS, H., *Étude sur le siècle des Omeyyades,* p. 243, Beirut, 1930, Cfr. PEÑA, I., *op. cit.*, p. 47.

estilitas de la región de Constantinopla tenían su puesto específico en la legislación de aquella Iglesia[33].

La conquista de Siria por los musulmanes (636) asestó un duro golpe al Cristianismo en general; sin embargo, el estilitismo aún pudo sobrevivir en algunas regiones rurales, aunque en número muy escaso de adeptos, hasta finales del siglo XI, precisamente cuando se iniciaban las luchas entre cristianos y musulmanes en las Cruzadas.

El estilitismo sobrepasó las fronteras de Siria, llegando a Palestina, Egipto y Constantinopla, aunque en estas regiones no alcanzó un grado de popularidad semejante al de Siria. En Occidente, la jerarquía no vio con buenos ojos estas estridencias ascéticas. Los primeros brotes fueron cortados de raíz. En el año 585, el diácono Wulflaïcus, de origen lombardo, le contaba al historiador Gregorio de Tours su aventura de estilita, y cómo su obispo le había ordenado desistir de aquel empeño que él mismo reconoce que le resultaba muy difícil[34].

¿Cómo era el estilo de vida en las columnas? Por entonces no resultaba difícil encontrar columnas adecuadas en las ruinas de las monumentales edificaciones de la civilización grecorromana. Pero no era infrecuente que las columnas fuesen construidas expresamente para un estilita en concreto. Los mismos emperadores encargaron a sus mejores arquitectos la construcción de columnas para estilitas famosos que cambiaban de columna como los solitarios cambiaban de emplazamiento sus celdas. San Simeón el Grande vivió en cuatro columnas diferentes. Las tres últimas fueron construidas por sus devotos. San Simeón el Joven tuvo tres columnas. La generalidad de los estilitas sin embargo se contentaba con una sola columna para toda la vida.

Ningún historiador describe la columna de los estilitas; pero los abundantes restos arqueológicos y detalles esporádicos de algunos escritos de la época, permiten la reconstrucción de la *vivienda* de los estilitas. Evidentemente, eran columnas robustas, con amplia base, con el fuste sujetado a la base con una barra de hierro. Sobre el capitel, y a veces directamente sobre el fuste, se colocaba una plataforma, que era la parte más importante. La

---

33 VAILHE, S., *Les stylites de Constantinople,* «Echos d'Orient», I (1897), 305.

34 GREGORIO DE TOURS, *Hist. Francorum,* VII, 15. Cfr. DELEHAYE, *op. cit.,* páginas 142-143.

amplitud de la plataforma no era igual en todas las columnas. Algunas eran suficientemente amplias como para recibir la visita de una y hasta dos personas a la vez. Es el caso de la plataforma de la tercera columna de San Simeón el Joven a la que tuvo acceso el obispo Dionisio de Seleucia para conferirle allí mismo la ordenación sacerdotal[35]. La plataforma estaba provista de una balaustrada que imposibilitara la caída del estilita. Se accedía a la plataforma a través de una escalera movible que solamente en muy raras ocasiones se empleaba. Los buenos estilitas no bajaban nunca de la columna; pero no era infrecuente ver a algunos de ellos tomar parte en acontecimientos eclesiales y civiles de las ciudades próximas.

La mayor parte de los estilitas, siguiendo el ejemplo de San Simeón el Grande, estaban siempre a la intemperie, en invierno y en verano. Se protegían contra la lluvia y los rayos del sol con un manto y una capucha de piel. Pero algunos estilitas construyeron sobre la plataforma una pequeña celda donde se refugiaban en tiempo de inclemencia atmosférica. El mobiliario estaba reducido a la mínima expresión; consistía casi exclusivamente en un taburete para sentarse y un cestito que atado a una cuerda se arrojaba al suelo para recoger las escasas provisiones que al estilita le traía de tiempo en tiempo el monje o el devoto que estaba a su servicio. La higiene en lo alto de una columna no podía ser muy esmerada; aunque esto tampoco preocupaba demasiado a los monjes que vivían en tierra en las soledades de los desiertos o en la cumbre de los montes. Todas las columnas de los estilitas estaban provistas de un tubo adosado al fuste que llegaba hasta un pozo negro excavado en el suelo.

Las columnas no se construían en la soledad, sino más bien en las cercanías de los centros habitados y al lado de las grandes vías de comunicación. La columna de San Simeón el Grande, en la santa montaña que lleva su nombre, estaba en las afueras de la ciudad de Telanisos en la calzada que unía las grandes ciudades de Apamea y Ciro.

La vida espiritual, sobre todo sacramental, de los estilitas estaba bastante mejor atendida que la de los solitarios de Egipto o de otras regiones. Por estar cerca de los centros habitados, era fácil que un presbítero se acercase y celebrase la eucaristía al pie

---

[35] NICEPHORUS, *Vita Sancti Simeonis Junioris*, c. XIX: PG 86/2, 3130.

de la columna. En el momento de la comunión, el estilita arrojaba desde arriba su cestito y en él le depositaban la comunión, o bien el sacerdote ascendía por la escalera y se la daba en la mano. Si el estilita era sacerdote, como fue el caso de Daniel, Lázaro, Lucas y Simeón el Joven, celebraba la eucaristía, y sus discípulos subían la escalera para recibir la comunión de sus manos.

### 3.2. *Otras extrañas formas del anacoretismo sirio*

La libertad de organización de que gozaba el monacato sirio, dio lugar a varias formas anacoréticas verdaderamente extrañas cuyos solos nombres atestiguan la excentricidad a que no pocas veces dio lugar la ardiente búsqueda de Dios. Algunas de estas formas se dieron también en otras regiones de la Cristiandad, pero fue en Siria donde más abundaron.

— *Reclusos*. La reclusión monástica fue una práctica penitencial muy extendida en los ambientes monásticos, tanto de oriente como de occidente. En Siria revistió muy diversas modalidades: en *grutas naturales*, como Simeón el Viejo[36], Julián Sabas y sus discípulos[37]; en *chozas*, como Avit[38] y Marciano[39]; en *casas de barro* sin puertas ni ventanas, con un único hueco para la ventilación y para recibir los alimentos. Teodoreto menciona varios casos: Acepsimas[40], Maris[41], Salamanes[42], Eusebio de Telade[43], Jacobo de Nimura[44], Paladio de Imma[45], Damián[46] y Teodosio[47]. Los *sepulcros*, «como hay muchos en las laderas del monte que domina Antioquía»[48] fueron una solución fácil para muchos reclusos; eran a veces muy amplios, como el habitado

---

36 *Hist. Rel.*, 6.
37 *Hist. Rel.*, 2.
38 *Hist. Rel.*, 3.
39 *Hist. Rel.*, 3.
40 *Hist. Rel.*, 15.
41 *Hist. Rel.*, 20.
42 *Hist. Rel.*, 19.
43 *Hist. Rel.*, 4.
44 *Hist. Rel.*, 25.
45 *Hist. Rel.*, 7.
46 *Hist. Rel.*, 24.
47 *Hist. Rel.*, 10.
48 *Hist. Rel.*, 12.

por Juan de Lycópolis, que tenía tres habitaciones amplias destinadas una a las necesidades corporales, otra para el trabajo y la tercera para la oración[49]. Pedro Gálata se pasó su vida en un sepulcro que tenía forma de torre[50]. También los *templos* paganos abandonados en la cima de las montañas fueron convertidos en refugios de monjes. San Marón eligió uno de estos templos para su ascesis[51]. Las *cisternas* vacías también se emplearon en más de una ocasión. San Simeón el Grande pasó en una de ellas algún tiempo de reclusión[52]; lo mismo hizo Eusebio, discípulo de San Marón[53]. Los reclusos más célebres de Siria fueron los que se encerraron en *torres*. Algunas de estas torres habían sido antiguamente fortalezas militares en las fronteras del Imperio Persa; pero la mayor parte fueron construidas expresamente para ser habitadas por monjes. Eran construcciones de piedra de uno, dos y tres pisos; alguna incluso de siete plantas. Las torres constituían una vivienda confortable, con todos los requisitos higiénicos; con pequeñas ventanas, a través de las cuales recibían lo necesario para la subsistencia y dirigían espiritualmente a sus discípulos. Algunas de las torres más grandes parece que estuvieron habitadas por varias reclusas, una en cada piso; pero lo habitual es que cada torre, aunque tuviese varias plantas, estuviese habitada por un solo recluso. Solamente en muy raras ocasiones cohabitaban varios reclusos en una misma torre[54].

¿Cómo empleaban el tiempo los reclusos? La respuesta a esta pregunta que se hacían muchos al considerar la vida de estos hombres y mujeres encerrados de por vida entre cuatro paredes, la tenemos en las palabras de una reclusa de Alejandría para satisfacer la curiosidad de Melania la Vieja: «Después de maitines hasta la hora nona (tres de la tarde), oro. Después de esto, hilo un poco de lino; releo la vida de los santos Padres, de los Patriarcas, de los Apóstoles, de los Mártires. Al atardecer, alabo al Señor mi Dios, tomo un poco de pan, y consagro a la oración varias horas durante la noche»[55]. Los reclusos más célebres

---

[49] PALADIO, *Hist. Laus.*, 43.
[50] *Hist. Rel.*, 9.
[51] *Hist. Rel.*, 16.
[52] *Hist. Rel.*, 26.
[53] *Hist. Rel.*, 3.
[54] FESTUGIÈRE, A. J., *Les moines d'Orient*, III/1, 102; III/2, 53.
[55] PALADIO, *Hist. Laus.*, 5.

tenían que atender a los visitantes. Pero no faltan casos en que, durante años y años, algunos reclusos no abrieron los labios para dirigir su palabra a quienes les visitaban o les interpelaban. Teodoreto cuenta del recluso Salamanes a quien le visitó su obispo porque quería conferirle el presbiterado; le impuso las manos, le explicó largamente la gracia que recibía; y el obispo se marchó sin haber escuchado ni una sola vez la voz del monje[56].

— *Idiotas* o *locos*. Hubo monjes que se fingían locos o idiotas para que el pueblo y la chiquillería los despreciara. A veces, el realismo era tal que resultaba difícil distinguir con exactitud los límites del fingimiento y los de la locura verdadera. La historia ha guardado el recuerdo de algunos de estos monjes a los que se les ha tributado culto, como *San Simeón el Idiota* (muerto en 590)[57].

— *Destechados*. Monjes que vivían entre cuatro paredes, pero sin techo, alternativamente abrasados por el calor y congelados por el frío o bañados por la lluvia. Hubo mujeres que abrazaron esta forma de penitencia, como Marana y Cira mencionadas por Teodoreto de Ciro, las cuales, no contentas con la habitación destechada, cargaban con hierros tan pesados «que un hombre vigoroso no los podría levantar»[58]. Y por si vivir sin techo fuese poco, Jacobo el Grande, discípulo de San Marón, renunció a la celda, a la cabaña y a toda clase de cobijo, de modo que su techo y su casa eran el cielo abierto. Se subió a lo alto de una montaña, y allí permaneció, ante la curiosidad de los visitantes que nunca faltaban en torno suyo[59].

— *Estacionarios*. Monjes que permanecían siempre de pie, sin acostarse jamás para dormir. Teodoreto menciona a varios de estos monjes: Moisés[60], Antíoco[61], Zebina[62]. Algunos de estos monjes, como Abraham de Carres, se imposibilitó para caminar[63]. Otros, para mantenerse en pie mientras dormían, se ata-

---

56 *Hist. Rel.*, 19.
57 KOVALEWSKY, *La folie pour le Christ*, Moscú, 1895.
58 *Hist. Rel.*, 29.
59 *Hist. Rel.*, 21.
60 *Hist. Rel.*, 23.
61 *Ibídem*.
62 *Hist. Rel.*, 24.
63 *Hist. Rel.*, 17.

ban a un poste o a una biga del techo[64]. Esta práctica ascética perduró, por lo menos, hasta el siglo X con el célebre Rabban Yozedeq de Mesopotamia el cual «estaba constantemente de pie y caminaba siempre, ya orase, ya recitase los salmos». Y cuando el sueño le vencía se acostaba sobre una tabla inclinada a fin de que sus pies tocasen permanentemente el suelo[65].

— *Dendritas* (del griego *dendron* = árbol). Monjes que vivían permanentemente en los árboles. Era una variante del estilitismo. Generalmente construían una cabaña entre las ramas; pero no faltaban quienes prescindían de ese lujo, como el monje que vivía en un ciprés en el pueblo de Irenín (Apamea). Para evitar las caídas, cosa que le sucedía con frecuencia, se ató al tronco del arbol con una cadena de hierro. Cuando perdía el equilibrio tenía que esperar a que alguien le ayudase a ganar la verticalidad[66].

— *Pastores.* Sozomeno considera a estos monjes como verdaderos salvajes, no porque se dedicaban al idílico menester de apacentar ovejas como puede insinuar su nombre, sino porque vivían a la intemperie, caminando a cuatro patas como los animales y alimentándose de hierbas. No debió parecer tan extravagante esta forma penitencial a algunas comunidades cristianas que fueron a buscar obispos entre esta clase de monjes. El mismo Sozomeno menciona a los obispos Lázaro y Jacobo[67]. De este último habla Teodoreto en el capítulo primero de su *Historia Religiosa.* Estos monjes, dice H. Leclercq, «ignoraban el hambre y la sed, y transportaban su *iglesia* consigo, instalándola allí donde su voz entonaba los himnos sagrados. Rezaban ininterrumpidamente durante doce horas. Y dejaban de ayunar solamente cuando se morían»[68].

— *Itinerantes.* Monjes que estaban siempre de camino, sin detenerse jamás en ninguna parte. Esta forma de penitencia, muy apreciada en la antigüedad, no solamente en Oriente sino

---

64 FESTUGIÈRE, A. J., *Les moines d'Orient,* III/1, p. 88.

65 BAR KALDUM, *Vie du moine Rabban Youseph Bousnaya,* «Revue de l'Orient Chrétien», II (1897), III (1898), IV (1899); citado por PEÑA, I., *op. cit.,* página 25.

66 Citado por PEÑA, I., op. cit., p. 25; NAUT, F., *Opuscules maronites,* en «Revue de l'Orient Chrétien», IV (1899).

67 SOZOMENO, *Hist. Eccles.,* PG, 25, 1393-1395.

68 LECLERCQ, H., DACL, XI/2, 1829.

también en Occidente, decayó rápidamente después de que San Benito anatematizó a los monjes *giróvagos* que desprestigiaban la vida monástica[69]. También San Jerónimo, cuando vivía en los desiertos de Calcis, los criticó duramente[70]. El Concilio de Calcedonia, al someter a los monjes a la vigilancia de sus obispos, tenía muy presente a algunos de estos giróvagos que escandalizaban a los fieles.

A todas estas formas anacoréticas, habría que añadirles una infinita teoría de monjes particulares, entre los que no faltan algunos casos de herejía o proclives a la misma de los que se ocupa San Epifanio el gran debelador de herejes[71].

## 4. El cenobitismo sirio

Los orígenes del cenobitismo sirio se pierden en las intrincadas raíces del anacoretismo. Los primeros brotes de vida comunitaria aparecen en torno a los grandes maestros espirituales que se iniciaron en la vida monástica como anacoretas. El primero de estos grandes maestros fue San Julián Saba, de quien no existe información alguna respecto a su nacimiento. El único dato fiable es que vivió como monje durante cincuenta años y que murió en el año 366-367. En torno a él se formó una colonia de discípulos que iniciaron un estilo de vida intermedio entre el semianacoretismo y la vida cenobítica propiamente dicha. Vivían en cuevas en torno a la cueva del maestro. Se reunían por la mañana para pasar la jornada en oración. Por la tarde se reunían todos de nuevo para la oración. Su monasterio llegó a contar con 100 monjes. Y, a «pesar de ser tantos, dice Teodoreto, todos encontraban un puesto en la gruta»[72].

San Julián Saba dejó algunos discípulos famosos en los ambientes monásticos sirios. Entre ellos, destaca Jacobo, a quien el maestro elegía siempre como compañero para la oración en el desierto. Vivió ciento cuatro años, «brillando, después de la muerte del maestro, en toda clase de virtudes»[73]. Asterio, que

---

69 SAN BENITO, *Regula monachorum*, c. 1.
70 SAN JERÓNIMO, *Epíst. 22*, PL, 22, 419.
71 SAN EPIFANIO, *Contra Haereses*, PG, 41, 1039 y 1063.
72 *Hist. Rel.*, 2.
73 *Ibídem.*

fundó un monasterio célebre en la región de Gindarus, próxima a Antioquía, del cual salió uno de sus monjes, Acacio, para ocupar la silla episcopal de Berea en el año 379 y que fue quien ilustró a Teodoreto para la composición de la biografía de San Julián Saba[74]. San Efrén informa de la vida y hazañas del monje Abrahán Quinduna, natural de Osroene, quien, después de unos años de vida anacorética, también recibió discípulos con los que fundó un monasterio, aunque él se retiró de nuevo a la soledad, y murió en el año 367.

Teodoreto describe el progreso que el cenobitismo va adquiriendo en el Norte de Siria, región a la que se refiere fundamentalmente en su *Historia religiosa,* pero concluye su relato apostillando: «Tales son los innumerables retiros filosóficos (es decir, monasterios), no sólo en nuestra región, sino en todo el oriente, tan numerosos que desanimarían a quien intentara contarlos»[75]. Pero este Obispo de Ciro no es el único testigo de ese florecimiento cenobítico en Siria. Hay otras fuentes que I. Peña describe sintéticamente y en las que se constata la presencia de ámbitos donde se practica la vida comunitaria en diversas regiones de Siria. Estas fuentes informan del monacato sirio en el momento de su mayor expansión:

1. Carta dirigida por los monjes de Apamea al Papa Hormisdas (año 517), en la que aparece una larga serie de superiores de monasterios[76].
2. Profesión de fe, dirigida a los obispos «ortodoxos», firmada por 43 superiores monásticos, por un sacerdote y un estilita reunidos en el año 567 en el monasterio de Mar Basos, en Batabo[77].
3. Carta-respuesta a la profesión de fe anterior, dirigida a 16 superiores de monasterios[78].
4. Carta dirigida al clero monofisita de Constantinopla por 19 superiores de monasterios y un sacerdote[79].

---

[74] *Ibídem.*

[75] *Hist. Rel.,* 30.

[76] MANSI, VIII, 1130-1137.

[77] CHABOT, J. B., *Documenta ad origines monophysitarum illustrandos,* CSCO, 103, Lovaina, 1933.

[78] CHABOT, J. B., *op. cit.,* p. 101.

[79] CHABOT, J. B., *op. cit.,* p. 126.

5. Profesión de fe, firmada por 48 superiores de monasterios, tres monjes-sacerdotes, cinco reclusos y tres estilitas, reunidos en Batabo, el 3 de enero del año 568[80].
6. Documento firmado por 137 superiores de monasterios de la región de Damasco, condenando el triteísmo, entre los años 570-578[81].

Esta serie de documentos no reflejan ciertamente todo el floreciente cenobitismo sirio, porque son circunstanciales. El mismo Ignacio Peña, que ha realizado una paciente investigación arqueológica en algunas regiones concretas de Siria en las que el monacato no estaba tan floreciente como en otras, llega a conclusiones numéricas mucho más elevadas. En una extensión de 210 $km^2$ ha identificado nada menos que 61 monasterios, lo que equivale a un monasterio por cada 3,4 $km^2$, y un promedio de 3,8 monjes por kilómetro cuadrado y un equivalente del 4 por 100 de la población[82].

A. Vööbus hace un elenco de los monasterios más importantes, y su elevado número obliga a pensar que el cenobitismo sirio ocupaba un puesto muy relevante en la Cristiandad. No todos los monasterios albergaban el mismo número de monjes. I. Peña distingue monasterios pequeños, con un promedio de siete monjes; monasterios medianos, con 15 monjes, y monasterios grandes, con 30 monjes. Pero había monasterios que contaban con un número muy superior de monjes. El monasterio de Teleda, fundado por Amiano en el reinado de Constancio (337-361), contaba, cuando Teodoreto escribió su *Historia religiosa* (444), con 150 monjes[83]; y el monasterio de Basos, en el monte Corifeo, albergaba por el mismo tiempo a 200 monjes[84]. Por testimonio de San Juan Crisóstomo se sabe que a finales del siglo IV, en el monte Silpius, que domina la ciudad de Antioquía, existían muchos monjes[85]. Pero los monasterios más poblados de todos los conocidos en Siria fueron los fundados por el monje Agapito,

80 CHABOT, J. B., *op. cit.*, p. 116.
81 CHABOT, J. B., *op. cit.*, pp. 152-154.
82 PEÑA, I., *op. cit.*, pp. 63-64.
83 *Hist. Rel.*, 4.
84 *Hist. Rel.*, 26.
85 SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Epíst. 14*, 10; PG, 62, 353.

discípulo de Marciano de Ciro, hacia el año 381, en Nikertai: «En estos monasterios viven hoy día más de 400 hombres, atletas de la virtud... De estas implantaciones han salido millares de retiros ascéticos, regidos por estas mismas reglas»[86].

En Siria, según testimonio de Teodoreto, no sólo los hombres abrazaron la vida monástica, sino también las mujeres. Después de haber hablado de Marana y Cira[87] y de Domnina, añade: «Hay muchas otras que han abrazado la vida solitaria o viven en comunidad»[88]. El mismo Teodoreto menciona un monasterio de mujeres junto a Antioquía, en el siglo IV[89].

La vida cenobítica tomó un auge tan poderoso en la Iglesia siria, que suscitó una oposición muy fuerte por parte de los que añoraban la vida pobre de los orígenes. Sin duda, la pobreza de los primeros monjes sirios, viviendo en verdaderos tugurios, contrastaba con los edificios suntuosos de los nuevos monasterios. La voz de Isaac de Antioquía se levantó airada para protestar:

«Los santos Padres de la vida monástica dejaron pequeños monasterios, pues acostumbraban edificar refugios temporales para el cuerpo. Les bastaba una simple morada, pues no se preocupaban de las cosas de la tierra. Todo el afán de su vida estaba dirigido hacia la morada del cielo. Mas sus delicados herederos descendieron de las alturas de sus primeros padres y se enredaron en cosas del mundo»[90].

El incremento numérico de los monjes llevaba necesariamente consigo el cambio, no sólo en la vivienda, sino también en el mismo estilo de vida. Por ello, se levantaron algunas voces criticando la vida cenobítica en cuanto tal, porque parecía contradecir las esencias más puras del monacato primitivo. El gran adversario de los nuevos derroteros monásticos sirios fue San Alejandro el Acemeta. El sobrenombre con que se conoce a este monje, el *acemeta,* evoca de inmediato a los monjes sirios más austeros. Como su nombre indica, *el que no duerme,* deja bien

---

86 *Hist. Rel.,* 3.
87 *Hist. Rel.,* 29.
88 *Hist. Rel.,* 30.
89 *Hist. Rel.,* 9.
90 BICKELL, G., *Sancti Isaaci Antiocheni doctoris Syrorum opera omnia,* t. 3, página 148, Gisae, 1877. Citado por COLOMBÁS, G., *El monacato primitivo,* I, página 136.

a las claras la peculiaridad de su estilo de vida monástica. En efecto, San Alejandro fundó un monasterio en vigilia permanente, interpretando al pie de la letra las palabras de Jesús:«Es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer» (Lc 18,1). La comunidad en cuanto tal no dormía porque, por turnos, se aseguraba una oración ininterrumpida. Este estilo de vida tendrá su mayor esplendor en Constantinopla, a donde tuvo que emigrar San Alejandro por la oposición del Obispo Flaviano de Antioquía. San Alejandro murió en el año 430.

Como en Egipto, en Siria, los monjes transcurrían su jornada fundamentalmente entre la oración y el trabajo. Los Cánones de Maruta dividen la jornada del monje cenobita sirio en tres partes: una consagrada al servicio divino: oración y lectura espiritual; otra al trabajo, y otra a la comida y al descanso[91]. Cada monasterio reglamentaba los tiempos de oración, de trabajo y de descanso. Había monasterios que tenían oración en común, generalmente la salmodia, cinco y hasta siete veces al día[92]. La salmodia se consideraba como la forma más elevada de oración. Teodoreto de Ciro menciona en su *Historia religiosa* la oración de la mañana, del mediodía, de la tarde y de la noche[93]; pero más tarde se estructuró la Liturgia en torno a siete horas distintas[94]. Asistían a la celebración eucarística solamente una vez por semana, el domingo, aunque la comunión era más frecuente, incluso cotidiana[95]. En los monasterios sirios había siempre algún monje-sacerdote.

Los monjes sirios que habían llegado a una meta muy alta de perfección no tenían muy en cuenta el trabajo manual, con evidente contraste con el monacato egipcio, que exigía el trabajo como algo imprescindible para el monje. Los monjes sirios rechazaban de un modo total el mundo material y, por consiguiente, también el trabajo manual. El *Libro de los Grados* dice que «el perfecto debe apartarse de la tierra, de su cultivo y de todo trabajo y preocupación material»[96]. Filoxeno de Mabbug afirma

---

91 VÖÖBUS, *Syriac and Arabic documents regarding..*, p. 143.

92 *Ibídem.*

93 *Hist. Rel.*, 10, 21.

94 MATEOS, J., *L'office monastique à la fin du IVe siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce,* «Oriens Christianus» (1963), 53-88.

95 FESTUGIÈRE, A. J., *Les moines d'Orient,* IV/1, pp. 59 y 61.

96 *Liber Gradum,* III.

que había solitarios que despreciaban el trabajo manual «a causa de la caída de aquellos que por el trabajo de sus manos saciaban su avaricia». Pero había monjes que, por el contrario, recomendaban vivamente el trabajo, porque era el medio adecuado para procurarse el propio sustento, para dar limosna a los pobres y, sobre todo, para eliminar la tentación del aburrimiento. Estos monjes sirios participaban, sin duda, de la espiritualidad monástica egipcia. Filoxeno de Mabbug expresa su opinión personal, sintetizando así la actitud fundamental del monacato sirio respecto al trabajo: deben trabajar los principiantes en la vida monástica, pero los que han alcanzado ya la etapa espiritual definitiva no tienen necesidad de trabajar[97]. Los estilitas y los reclusos vivían exclusivamente de la limosna de sus devotos, cuando la torre de reclusión o la columna no estaban enclavados en el ámbito de algún monasterio. Mantener a los ascetas era una obligación de todos los fieles. El canon 8 de la Regla de Rábbula dispone: que los sacerdotes, los diáconos y los monjes cuiden «de los ascetas que se encuentren en su territorio y deben ocuparse de ellos. Que exhorten también a los fieles a procurarles las cosas necesarias»[98]. Pero no faltaban estilitas, y es de suponer que también reclusos, que se ocupaban en algunas labores manuales e incluso de copia de libros.

Lógicamente, entre los monjes cenobitas, el trabajo era una obligación a fin de ganarse el sustento. Como en el monacato egipcio, también en el sirio se imponía una organización económica, que en más de una ocasión provocó críticas por parte de los monjes y de los mismos seglares, dado el afán de acumular bienes materiales. San Juan Crisóstomo enumera algunas de las ocupaciones de los monjes sirios: arar la tierra, plantar árboles, tejer cestas[98]. La ciencia y los monjes intelectuales no eran bien vistos en el monacato sirio. La conclusión de Festugière no puede ser más explícita: «El monacato oriental es, por tradición, antiintelectualista. Que el monje se limite a rezar sus padrenuestros y a tejer cuerdas es lo que se le pide. Al contrario, se desconfía de él si manifiesta interés en saber, analizar y discutir las fórmu-

---

[97] Graffin, L., *La lettre de Philoxène de Mabbug...*, p. 123.

[98] Hendriks, O., *Une ancienne règle pour moniales,* en *Charbel, le Liban mystique* (1969), pp. 248-250.

[99] San Juan Crisóstomo, *In Math. Hom. 72,* PG, 58, 672.

las dogmáticas»[100]. Posteriormente también los monjes sirios entraron por el camino de la ciencia y de la intelectualidad. Según Vööbus, no se admitía en los monasterios a los analfabetos[101].

Entre los personajes conmemorados por Teodoreto, sobresale San Marón, que, después de algún tiempo de vida monástica solitaria como *destechado* o *hypetro,* recibió discípulos en la región de Apamea. Murió en el año 410. Sobre su tumba construyeron sus discípulos un monasterio que adquirió una gran importancia. En torno a él se agruparon en una confederación un buen número de monasterios. Los monjes de esta confederación fueron muy perseguidos por los monofisitas, muriendo más de 350 monjes maronitas asesinados por su fidelidad a la fe de Calcedonia. En el siglo VIII, durante una larga sede vacante en el Patriarcado de Antioquía, los maronitas se dieron un Patriarca en la persona de San Juan Marón. Después de las invasiones árabes que favorecían a los jacobitas, los monjes maronitas emigraron a comienzos del siglo VI hacia el Líbano, a la región de Trípoli, donde han sido dirigentes de la vida espiritual del pueblo. En nuestros días se han hecho famosos por la figura ejemplar del monje San Charbel Maklouf (1828-1898), que revivió una forma de santidad enteramente igual a la de los monjes sirios más antiguos.

Las controversias nestorianas y monofisitas, que dividieron la Iglesia de Oriente, dividieron también la vida monástica. Entre los monasterios monofisitas más importantes figura el de Teleda, la fundación de Amiano, y el monasterio construido sobre la gruta de San Julián Saba. Los monasterios del Oriente de Siria y Persia abrazaron en bloque el nestorianismo. Los monasterios nestorianos conocieron muy pronto una gran decadencia, pero en el siglo VI fueron reanimados por Abraham de Kashkar. Este monje, después de estar algún tiempo en la escuela monástica de Escete, fundó un monasterio en el monte Izla. Escribió una Regla para sus discípulos, completada posteriormente por su sucesor Dadisho. El monacato nestoriano desarrolló durante varios siglos una gran actividad apostólica, sólo equiparable a la de los monjes

---

100 FESTUGIÈRE, A. J., *Les moines d'Orient,* III/2, p. 118.
101 VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents...,* p. 170.

benedictinos en Occidente. Llegaron en sus correrías de evangelización hasta la actual Manchuria[102].

En un monacato organizado tan libremente como el sirio no podían menos de surgir algunas desviaciones de tipo doctrinal y práctico. Entre estos desviacionismos ocupa un lugar relevante el *mesalianismo.* El mesalianismo figura en todos los catálogos de herejías de la antigüedad. El primero en mencionarlo es San Efrén, en torno al año 370[103]. Puede que se trate de la misma herejía conocida desde el año 341 por las prevenciones suscitadas por un movimiento condenado por el Concilio de Gangra contra Eustacio de Sebaste, pero no aparece el nombre de *mesalianismo.* También San Gregorio Niseno advierte de sus peligros[104]. Epifanio no les reprocha errores dogmáticos; lo más reprobable le parece la promiscuidad entre vírgenes y ascetas ambulantes, algo contra lo que ya prevenían las *Cartas a las vírgenes.* El *mesalianismo* parece ser que representa la tendencia extrema de un movimiento mucho más amplio, que ofrecía peligros pero que era también portador de una experiencia espiritual auténtica. En su forma extrema, los mesalianos enseñaban que el demonio y el Espíritu Santo cohabitan en el alma del bautizado, porque persiste una raíz del pecado que el Bautismo no puede borrar. Solamente por la oración acompañada de unas prácticas ascéticas rigurosas es capaz de expulsarlo con una eficacia casi mágica, aportando además una experiencia mística que sabe responder a todas las exigencias del Evangelio y provoca un *entusiasmo* espiritual (de ahí el nombre de *mesalianismo*) que conduce necesariamente a visiones y profecías, conocimiento de la Trinidad e inhabitación del Espíritu Santo en el alma. Pero este entusiasmo desemboca también con frecuencia en abusos y aberraciones de todo tipo. El *mesalianismo* fue condenado en el Sínodo de Side (Panfilia), en el que tomaron parte 25 obispos; otro Sínodo de Constantinopla (426) repetirá la condena; y, finalmente, a un nivel superior, en el Concilio de Efeso (431). Algunos historiadores han querido ver en el *Liber graduum* algunos vestigios de

---

102 HENDRIKS, O., *L'activité apostolique du monachisme monophysite et nestorien,* «Proche-Orient Chrétien», 10 (1960), 3-25.

103 SAN EFRÉN, *Contra Haereses, Himnum XXII.* Cfr. SAN EPIFANIO, *Panarion,* 80.

104 SAN GREGORIO NISENO, *De virginitate,* XXIII; PG, 46, 406-410.

esta herejía, como también en las cartas de San Antonio y en los escritos de su discípulo San Ammonas, pero sin mucho fundamento. En cambio, en las *Homilías espirituales* del Pseudo-Macario se advierte la presencia de un *mesalianismo* revisado y corregido; es decir, en una forma no peligrosa y que condena de una manera explícita las aberraciones del mismo[105]. Esta integración de los elementos válidos del *mesalianismo* en la tradición monástica fue proseguida en el siglo V por Marcos el Ermitaño y, especialmente, por Diadoco de Foticea y por San Máximo el Confesor en el siglo VI. El *mesalianismo* tuvo una prolongada supervivencia a través de los paulicianos y los bogomilos. Sin duda entre todos ellos existen algunas coincidencias, aunque los lazos históricos son más discutibles[106].

## 5. Legislación monástica siria

En el monacato sirio, como en el monacato egipcio, no existían al principio reglas escritas. Los ancianos que habían alcanzado un determinado grado de perfección se convertían en reglas vivientes. La Biblia era la única regla del monje, y no faltaban quienes rechazaban explícitamente cualquier otra regla. Cuando en la Sagrada Escritura no encontraban de inmediato la respuesta a algún problema, acudían al ejemplo y a las palabras de algún monje experimentado.

La afluencia masiva de candidatos a la vida monástica fue ocasión de algunas faltas graves que escandalizaban no sólo a los demás monjes, sino tambien al pueblo de Dios. La misma vida comunitaria exigía ya una reglamentación que regulara el tráfico del monasterio. Cada monasterio tenía su propia regla[107]. El monacato sirio no produjo ninguna regla que lograse captar la benevolencia de todos los monjes al estilo de la Regla de San Benito de Occidente o la misma Regla de San Basilio en Oriente.

---

105 LORSON, P., *Homélies spirituelles du Pseudo-Macarie,* pp. 20-21.

106 STAATS, R., *Gregor von Nyssa und die Messalianer,* Berlín, 1968. GRIBOMONT, J., *Le dossier des origines du messalinisme,* en *Epektasis. Melanges Patristiques... J. Danielou,* París, 1972. HAUSHERR, I., *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme,* «Orient. Crist. Period.», 1 (1935), 328-360.

107 VÖÖBUS ha publicado 20 reglas diferentes en *Syriac and Arabic Documents...*

A la segunda mitad del siglo III pertenece el primer documento sirio que regula el ascetismo en su estadio inmediato anterior al monacato; se trata de las *Cartas a las vírgenes* falsamente atribuidas al Papa San Clemente, de las que se ha tratado en un capítulo precedente, aunque no todos los críticos admiten su origen sirio. También se ha hecho mención, en un párrafo anterior de este mismo capítulo, del *Liber graduum,* de la *Demostración VI* de Afraates (377) y de algunos fragmentos atribuidos a San Efrén que reflejan la verdadera situación del ascetismo premonástico sirio[108].

En los orígenes del monacato sirio se hacen presentes muy pronto las influencias del monacato egipcio con la *Vida de San Antonio* y los *Apotegmas* de los Padres del desierto, y del monacato de otras regiones, como el capadocio con la Regla de San Basilio. La influencia basiliana se advierte en varios de los monjes cuyas vidas narra Teodoreto; por ejemplo, en Zenón Póntico[109], en Teodosio de Rosos y en sus discípulos Eladio y Rómulo[110].

La más conocida de todas las reglas monásticas sirias la escribió Rabbula, un monje del monasterio de Abraham el Recluso de Calcis, que fue elegido Obispo de Edesa en el año 411, que consta de 26 exhortaciones acerca del silencio, la clausura, y modestia de los ojos cuando se camina por las aldeas. Prohíbe en general las exageraciones ascéticas y, sobre todo, el convertir los monasterios en centros de producción industrial de bienes materiales. Anteriormente se hizo mención de los *39 cánones* de Rabbula dirigidos a su clero y a los *Hijos e Hijas de la Alianza,* pero de los que se podían sacar sanos avisos para los mismos monjes, ya que el monje-obispo exhortaba a esos ascetas a vivir en comunidad. El *Synodicon jacobita*[111] contiene una serie de cánones de diversas iglesias sirias en los que se regula la vida de los monjes y se corrigen algunos abusos observados entre ellos. Además de los cánones de Rabbula, contiene los 27 cánones del Obispo de Tella (519-538), Juan bar Cursus; los 11 cánones de Jacobo de Edesa (640-708) y los cánones de Jorge, Obispo de los árabes (686-724).

---

108 MURRAY, R., *The exhortation to candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancien Syriam Church,* NTSt, 21 (1974), 58-79.

109 *Hist. Rel.,* 12.

110 *Hist. Rel.,* 9.

111 VÖÖBUS, *The Synodicon in the West Syrian Tradition,* 2 vols., CSCO, 368 y 376, Lovaina, 1975-1976.

Entre los *cánones caldeos* sobresalen los 73 cánones de Maruta, de comienzos del siglo V, conocidos también como *Cánones árabes de Nicea,* aunque esta colección contiene algunos cánones más.

Es una legislación muy incompleta si se compara con las Reglas monásticas de Occidente, que abarcan todos los aspectos de la vida de los monasterios. Todos estos cánones tienen un carácter más bien prohibitivo, lo cual demuestra que no han sido entendidos en su origen como medios para acrecentar la vida espiritual de los monjes, sino más bien para corregir los abusos que se infiltraban entre ellos. En Siria permanecerá siempre el ideal del monje libre como los pájaros del cielo, responsable de su propio y original estilo de vida. Las reglas monásticas sirias no pretendieron nunca reglamentar enteramente la jornada del monje[112].

## 6. El monacato en Persia

El Cristianismo había penetrado en Persia a lo largo del siglo III; a principios del siglo IV estaba ya muy consolidado[113]. Después de la conversión de Constantino, los cristianos persas empezaron a ser mal vistos por practicar la misma religión que sus enemigos del Imperio Romano. Las persecuciones se desataron bajo Sapor II (309-379).

A lo largo del siglo IV, la vida monástica alcanzó en Persia un fuerte desarrollo. Sus comienzos, como en Siria, se confunden con el ascetismo de los *Hijos e Hijas de la Alianza* mencionados en las obras de Afraates, el sabio persa. En las *Actas de los mártires* de Persia hay una abundante información sobre los orígenes y el desarrollo del monacato en estas regiones[114]. Se trata de un monacato con características parecidas al de las regiones próximas de Siria. Un anacoretismo riguroso, sobre todo en los orígenes; posteriormente asumió formas semianacoréticas con semejanzas muy fuertes con las lauras palestinas[115]. Una característica

---

112 HENDRIKS, O., *La vie quotidienne du moine syrien oriental,* «L'Orient Syrien», 5 (1960), 314.

113 VÖÖBUS, *History of Asceticism,* 1, p. 2.

114 BEDJAN, P., *Acta martyrum et sanctorum,* París, 1890-1897.

115 BEDJAN, P., *op. cit.,* t. 2, p. 514.

peculiar del monacato persa fue la *itinerancia*. Parece que fueron muy numerosos los monjes itinerantes que emprendieron largas excursiones por regiones muy lejanas[116].

Pero el monacato persa recibió también refuerzos del monacato de otras regiones. Con ocasión de las dificultades que provocó la apostasía de Juliano a los critianos, y muy especialmente a los monjes, muchos de éstos emigraron hacia Persia. Tal fue el caso de Mattai, que con sus compañeros pasó a Persia, instalándose en la región de Nineva[117].

El cenobitismo en Persia es de implantación más tardía. Inicialmente, los monasterios eran muy reducidos, de poco más de 10 monjes. Lo cual se explica por las dificultades e incluso persecuciones cruentas que padecía el Cristianismo, sobre todo en tiempos del largo reinado de Sapor II (309-379). Las *Actas de los mártires* atestiguan el martirio de un número muy elevado de monjes. Pero después de Sapor II reinó un largo período de paz, sobre todo en tiempos de Baharam IV (388-399) y de Jazgard (399-421), durante el cual el monacato en su forma cenobítica experimentó un notable incremento. Los monjes gozaban de gran prestigio entre la misma nobleza persa e incluso entre los mismos mazdeístas. Entre los monasterios más célebres hay que destacar el de Bet Gube, construido sobre la tumba del monje Behnam y sus compañeros mártires, y el de Bassos, levantado sobre el lugar del martirio de Bassos y de sus monjes.

Los monjes persas se caracterizaron por el apostolado directo. Fueron eminentes misioneros fuera de su propia tierra, sobre todo hacia la India. Sobre este espíritu misionero de los monjes persas escribe A. Vööbus:

«El hecho de que el Cristianismo en la India se puso en estrecha comunicación con la Iglesia siria de Persia parece ser debido principalmente al mérito del celo misionero del monacato. A través de él recibió el Cristianismo indio fecundos estímulos para su desarrollo. El camino que conduce de Persia a la India se cubrió de monasterios, que crearon nuevas líneas de comunicación. Tales monasterios facilitaron a los misioneros llevar a cabo su tarea de inflamar la oabra cristiana en la India tanto con sus vidas como con las obras escritas»[118].

---

116 VÖÖBUS,*History of Asceticism*, I, p. 222.
117 ABEDJAN, P., *op. cit.*, t. 2, pp. 400-401.
118 VÖÖBUS, *History of Asceticism*, I, p. 313.

Monjes persas célebres por su espíritu misionero fueron Brashabba, Abdisho y Saba Guzhnazdad, los cuales, al mismo tiempo que evangelizaban, y para garantizar la misma evangelización, fundaban monasterios.

Los monjes persas, en contraposición a los monjes sirios, egipcios y palestinos, fueron hombres amantes de la cultura. Hubo monjes muy instruidos que se dedicaron también a instruir a otros, llegando a fundar verdaderas escuelas monásticas a las que tenían acceso los seglares: desde escuelas para niños hasta escuelas de estudios superiores. Hubo monjes que estudiaron en la célebre Escuela de Edesa, tales como Narsai y Barsauma. Narsai fue incluso director de la misma por espacio de veinte años, y entre los dos fundaron, después de ser suprimida la Escuela de Edesa, la Escuela de Nísibe, siendo Narsai su director por más de cuarenta años.

Entre los monjes persas que alcanzaron el episcopado deben ser citados Ahaï, que fue *Católicos* de Persia entre 410 y 415, y Jahballaha, que le sucedió en el mismo cargo (415-420).

# 9. El monacato en Asia Menor, Armenia, Georgia y Constantinopla

## Bibliografía

AMAND, D., *L'ascèse monastique de saint Basile,* Maredsous, 1949. AMAND DE MENDIETA, E., *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien,* «Recherch. Scienc. Relig.», 152 (1957), 31-80. GRIBOMONT, J., *Eustathe,* DS, 4 (1961), 1708-1712. IDEM, *Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de s. Basile,* «Irenikon», 31 (1958), 282-307, 460-475. MORISON, E. F., *St. Basile and his Rule,* Oxford, 1912. GRIBOMONT, J., *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile,* Lovaina, 1953. IDEM, *Saint Basile,* en *Théologie de la vie monastique,* 99-113. PLAGNIEUX, J., *S. Grégoire de Nazianze,* en *Théologie de la vie monastique,* 115-130. DANIELOU, J., *S. Gregoire de Nysse dans l'histoire du monachisme,* en *Théologie de la vie monastique,* 131-141. JANIN, R., *Constantinople. Les églises et les monastères,* París, 1968. DRAGON, G., *Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine,* «Travaux et Mémoires», 4 (1970), 229-276. PARGOIRE, J., *Acémètes,* DHGE, 1, 207-321. DANIELOU, J., *Grégoire de Nysse et le Messalianisme,* RSR, 48 (1960), 119-134. LANG, D. M., *Lives and Legends of the Georgian Saints,* Londres, 1956. MONERET DE VILLARD, *Una chiesa di tipo georgiano nella necropili tebana,* en *Coptic studies in honor of W. E. Crum,* Washington, 1950. PERADZE, G., *An Account of the Georgian Monks and monasteries in Palestine,* Londres, 1937. PARCHNISVILLE, M., *Il monachesimo georgiano nelle sue origini e sviluppi,* en *Il monachesimo orientale,* «Orient. Christ. Anal.», 153, Roma, 1958. *Le millenaire du Mont Athos, 963-1963,* 2 vols., Chevretogne, 1963. PERILLA, F., *Il Monte Athos,* Salónica, 1927. MELANI, G., *Monachesimo orientale,* Jerusalén, 1970.

## 1. El ascetismo premonástico en Asia Menor

A lo largo de los primeros siglos de la Historia de la Iglesia, las regiones centrales del Asia Menor: Paflagonia, Ponto y Armenia, habían sido escenario de ciertos movimientos escéticos de tipo rigorista, unos autóctonos y otros de importación, desviando a muchos cristianos incautos de los auténticos senderos de la ascética cristiana.

Uno de los grandes maestros del ascetismo en estas regiones fue Eustacio de Sebaste, pero su rigorismo ha hecho de él también uno de los principales heterodoxos del ascetismo, aunque en la actualidad no faltan intentos de rehabilitarlo[1].

De Eustacio de Sebaste es muy poco lo que se sabe con certeza, porque nadie escribió en su tiempo su biografía ni él tampoco dejó escrito alguno. Pero, por los escritos que suscitó su persona y su movimiento ascético, fue un personaje muy controvertido tanto como hombre de Iglesia, como obispo y como teólogo. Eustacio ha sido definido como un «camaleón dogmático»[2], que pasaba por todos los matices doctrinales, tan pronto muy próximo al arrianismo como con la misma rapidez pasaba a la proximidad de la fe de Nicea. Firmaba todas las fórmulas de fe que se le presentaban en aquellos tormentosos días de las controversias arrianas. Adepto y prófugo de todos los partidos dogmáticos, fue siempre un personaje enigmático, que se procuró sucesivamente todas las amistades y todos los odios[3]. Según Loofs, Eustacio de Sebate podía haber sido considerado como un gran santo si, en el calor de la polémica, San Basilio no hubiese hecho odioso su nombre[4].

Durante sus años de estancia en Alejandría, como discípulo de Arrio, Eustacio tuvo la oportunidad de conocer bien el monacato egipcio. Poco después de su ordenación episcopal para la sede de Sebaste, emprendió un largo viaje para informarse cuidadosamente de las formas monásticas de Siria, Mesopotamia y Egipto. Le tocó vivir en unos tiempos en los que la *ortopraxis*

---

[1] GRIBOMONT, J., *Eustathe,* 1708-1712. LOOFS, H., *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe,* Halle, 1898.

[2] AMAND, D., *L'ascèse monastique...,* p. 54.

[3] ALLARD, P., *Saint Basile,* París, 1899, p. 24.

[4] LOOFS, F., *op. cit.,* p. 17.

estaba tan movida como lo podía estar la *ortodoxia*. De ahí su extraordinaria preocupación por los movimientos ascéticos.

Como reacción contra la connivencia de muchos obispos de su tiempo con el mundo, después de la conversión de Constantino, se hizo seguidor y propagador entusiasta de un ascetismo excesivamente puritano. Uno de los obispos más mundanizados de aquel tiempo, Eusebio de Nicomedia, convocó hacia el año 341 un Concilio en Gangra (Paflagonia), en el que Eustacio de Sebaste salió muy mal parado. Por los cánones de este Concilio, se puede decir que Eustacio y sus seguidores no sólo pretendían establecer en la Iglesia una forma rigorista de ascetismo, sino que querían imponerla como la forma habitual de ser cristianos. Según J. Gribomont, Eustacio, «sin construir en teoría una doctrina encratita, tendía, en el entusiasmo de la predicación, a presentar el celibato y la pobreza absoluta como las condiciones ideales de la vida cristiana, hasta el punto de inducir sin precaución a las personas casadas, los deudores, los esclavos, a escaparse de la estructura social que pesaba sobre ellos»[5]. El Concilio de Gangra les reprocha a los eustacianos la no participación en las asambleas eucarísticas presididas por sacerdotes casados.

Cabe ciertamente la duda de si Eustacio de Sabaste comulgaba con ese rigorismo condenado por el Concilio de Gangra, porque su discípulo San Basilio, cuando rompa con él por cuestiones dogmáticas, no encontró nada en qué disentir respecto a la doctrina ascética de su maestro, sino que vio siempre en él la encarnación de una perfección sobrehumana y alabó constantemente su austeridad extrema.

El movimiento ascético predicado por Eustacio puede confundirse a veces con el *mesalianismo* oriundo de Siria, sobre todo porque éste asumía en Asia Menor el matiz de lucha contra la corrupción de la Iglesia y sus estructuras jurídicas, exigía una reforma radical del clero y, en contra de la praxis universal de la Iglesia, propugnaba el ayuno en domingo y la renuncia a comer carne.

Eustacio fue el introductor del monacato propiamente dicho en el Asia Menor. El testimonio de Sozomeno es claro: «Eustacio, Obispo de Sebaste, en Armenia, ha sido, según se dice, el iniciador y el propagandista de la vida monástica entre los arme-

---

[5] GRIBOMONT, J., *Eustathe,* 1710.

nios, los paflagonios y los habitantes del Ponto. El dio también prescripciones relativas a la estricta disciplina que se ha de observar en este estado. Fue tal su renombre que algunos han llegado a atribuirle el *Ascetikon* de San Basilio de Capadocia»[6].

## 2. San Basilio de Cesarea

Basilio nació el año 329 ó 330 en Cesarea de Capadocia, donde su padre ejercía con éxito la profesión de retórico y de abogado. Su familia era de profunda raigambre cristiana. Su madre, Emelia, era hija de un mártir de la persecución de Maximio Daja. San Gregorio Nacianceno elogia a su padre por sus virtudes cristianas. Su madre fue también mujer de gran virtud y de gran carácter. Fueron diez hermanos, tres de ellos obispos y santos: Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa y Pedro de Sebaste. La hermana mayor, Macrina, consagró a Dios su virginidad desde los doce años; otro hermano, Naucrocio, se consagró durante algunos años al ascetismo y murió muy joven. Los demás hermanos se casaron.

La educación religiosa de Basilio fue muy esmerada, impartida por su madre y por su abuela paterna. Su educación fue eminentemente bíblica, llegando a conocer de memoria casi toda la Sagrada Escritura. Las letras humanas se las impartió primero su propio padre. Después frecuentó las escuelas de Cesarea de Capadocia, donde conoció y entabló una profunda amistad con San Gregorio Nacianceno. Prosiguió su educación en Constantinopla, donde escuchó a los sofistas y a los filósofos, entre ellos probablemente al famoso Libanio. Cuando contaba unos veinte años pasó a perfeccionar sus estudios en Atenas, que continuaba siendo el emporio del saber y que atraía, sobre todo, a los jóvenes deseosos de progresar en el arte de la oratoria. Allí se encontró de nuevo con su amigo San Gregorio Nacianceno. Cuando Basilio se consideró suficientemente capacitado para ejercer la enseñanza, regresó a Cesarea de Capadocia, por el año 356-357.

Durante un tiempo que no se puede precisar con exactitud enseñó con gran éxito la retórica en su ciudad natal. Una embajada de Neo-Cesarea del Ponto le ofreció la cátedra de retórica de

---

6 SOZOMENO, *Historia Ecclesiastica*, III, 14.

aquella ciudad, pero él rehusó el ofrecimiento, porque ya estaba captado para la vida monástica. En esta conquista tuvo un influjo preponderante su hermana Macrina, que ya se había retirado a la posesión familiar de Annisia, cerca de Cesarea, en las orillas del Iris, para emprender allí la vida ascética juntamente con su madre, ya viuda, y otras jóvenes.

Por este tiempo, Basilio debió de oír al célebre Eustacio de Sebaste, celoso propagandista de la vida monástica en el Asia Menor, aunque sus ideales ascéticos eran demasiado rigoristas. Hacia el año 357 recibió el Bautismo de manos de su propio Obispo Dianos, que le confirió al mismo tiempo el ministerio de lector.

Antes de establecerse definitivamente en la soledad ascética, Basilio emprendió un largo viaje por los centros más importantes de la vida monástica para informarse personalmente de las distintas formas de este género de vida. Visitó Egipto, Siria, Palestina y Mesopotamia, entrevistándose con los monjes más célebres de su tiempo. Al regresar a Cesarea de Capadocia, después de un año de ausencia, Basilio renuncia a todo, y con algunos compañeros se retiró a la soledad, junto a Annisia. Construyó un pequeño monasterio en la confluencia de los ríos Iris y Lycos, y allí se consagró a una vida de oración, de reflexión y estudio alternado con el trabajo agrícola. Juntamente con su gran amigo Gregorio Nacianceno, que se le junta muy pronto, compuso la *Philocalía,* una antología de las mejores páginas de Orígenes, gracias a la cual conocemos algunas obras del gran maestro alejandrino que se han perdido.

Al ser nombrado nuevo Obispo de Cesarea, Eusebio, que todavía era catecúmeno, tuvo el feliz acierto de llamar junto a sí a Basilio, a quien ordenó de presbítero en el año 364, tomándolo como consejero habitual. Su presencia en la capital de la diócesis fue muy beneficiosa para el triunfo de la ortodoxia de Nicea. Al morir Eusebio en el año 370, fue elegido Basilio para sucederle en el cargo episcopal, no sin oposición por parte de algunos obispos de la región simpatizantes con el arrianismo. El emperador Valente (364-378) se esforzó inútilmente por atraer a Basilio a las fórmulas de fe arrianas. Pero no es esta la ocasión para hablar de sus dotes de gobierno ni de sus tratados teológicos que tan decisivos fueron para el triunfo de la ortodoxia. Basilio, a quien muy pronto se le dio el calificativo de *el Grande,* murió el día 1

de enero del año 379, cuando no había sobrepasado todavía los cuarenta y nueve años de edad.

## 3. Las fuentes de la ascesis monástica de San Basilio

Quizá pueda parecer un contrasentido, pero no lo es, el poner como la primera de las raíces monásticas de San Basilio la *filosofía griega*. El fue uno de los hombres más cultos de su tiempo, como lo demuestran sus cartas, sus escritos teológicos y sus homilías. Pues bien, toda su inmensa cultura tiene como sustrato importante la cultura griega que él asimiló durante sus años de Atenas y que tan profundamente marcó su exquisita sensibilidad. Todas sus obras son buenos testigos de su trato asiduo y profundo con los representantes más genuinos del pensamiento griego. En sus *Reglas* se puede percibir con facilidad un eco de la moral profesada por Antístenes y Diógenes de Sínope. El platonismo es una de las componentes de su doctrina ascética: la conciencia de la purificación espiritual, el dualismo muy acentuado entre el cuerpo y el alma. El ascetismo basiliano tiene profundos vestigios platónicos.

Como lo atestigua el hecho de que Basilio ha hecho una recopilación de las mejores páginas de Orígenes, Basilio estuvo muy influido por el gran maestro de la Escuela de Alejandría. Pero no fue un admirador ciego, porque no dudó en repudiar algunas teorías que atentaban contra la ortodoxia. Orígenes dio un gran impulso al ascetismo, y en este campo San Basilio le debe mucho.

Después de su conversión al ascetismo, Basilio emprendió un viaje a las fuentes más puras del monacato. Egipto fue su objetivo principal porque era la tierra clásica de los monjes. Basilio admiró los malabarismos ascéticos de los monjes egipcios, pero no se sintió impulsado a seguir sus pasos porque contradecía su sensibilidad humanista. Sin embargo, el espíritu de San Antonio está presente de alguna manera en la ascesis monástica basiliana. También el monacato pacomiano ha dejado su huella en San Basilio. No consta que Basilio haya visitado los monasterios pacomianos personalmente, pero pudo conocer algunos de sus monjes durante su permanencia en Alejandría y en otras regiones del Delta del Nilo. Es cierto que San Basilio no acepta el cenobitismo

pacomiano tal cual, sino que le impondrá algunos correctivos, sobre todo en el campo de las excesivas austeridades tan características del monacato egipcio. Sin duda, como se verá después, el monacato basiliano da algunos pasos más hacia adelante en la configuración del cenobitismo, pero él acepta los elementos fundamentales del cenobitismo pacomiano.

Ya hemos visto cómo San Basilio fue un gran admirador del ascetismo de Eustacio de Sebaste. Es incontestable el hecho de que Eustacio de Sebaste tuvo un papel decisivo en el origen y en el desarrollo de los ideales monásticos de San Basilio. Antes de su ascensión al episcopado, Basilio mantuvo siempre profundos contactos de amistad con su *maestro espiritual;* pero al asumir la responsabilidad de la ortodoxia en toda la región, Basilio empezó a preocuparse por la ortodoxia de Eustacio de Sebaste. La rotura se hizo inevitable cuando Basilio se vio obligado a exigir a su maestro una fórmula explícita de fe nicena. Pero ni siquiera después de esta rotura dogmática, Basilio no encontró nunca nada de lo que desdecirse respecto a las doctrinas ascéticas de su maestro, tal como se deja dicho ya en un apartado anterior.

## 4. Las Reglas de San Basilio

La obra más propiamente monástica de San Basilio es ante todo su obra legislativa, porque refleja una concepción maduramente pensada de la vida monástica. El contenido fundamental de las *Reglas* de San Basilio se halla esbozado en dos cartas dirigidas, una a su amigo Gregorio Nacianceno, para atraerlo a su ideal de vida ascética, y otra probablemente a los superiores de sus comunidades. La primera de estas cartas está escrita hacia el año 358-359. En una forma literaria llena de reminiscencias clásicas, le presenta a su amigo un espejo perfecto de la vida monástica y los medios para el seguimiento de Cristo en esa forma de vida: la renuncia al mundo, la ascesis y el esfuerzo del alma por escuchar a Dios en la oración[7]. La segunda de estas dos cartas no lleva el nombre de ningún destinatario. No es propiamente una carta sino un pequeño tratado sobre la perfección de la vida monástica, una especie de catecismo de los deberes

[7] SAN BASILIO, *Epist. 2:* PG, 32, 224.

y obligaciones del monje[8]. Esta carta ha sido considerada como el primer borrador de las *Reglas*. En esta carta o pequeño tratado de vida monástica, Basilio concibe la vida del monje como una vida nueva, revelada en la Sagrada Escritura, sobre todo en el Nuevo Testamento; se funda sobre la ortodoxia de la fe y obliga a quien la abraza a una existencia ascética de apartamiento del mundo, de renuncia a la propia voluntad y de purificación del pecado y de las pasiones. El cuadro donde se puede realizar esta vida es el monasterio con un régimen de vida común integral que permite el pleno desarrollo del amor a Dios y a los hermanos.

Aunque las *Reglas morales*[9] no son una obra monástica propiamente dicha, sino de moral cristiana en general, proponen un altísimo ideal ascético. Como fundamento de todo, pone San Basilio la penitencia[10], la separación de los asuntos ajenos a la piedad y los asuntos familiares[11]. Lógicamente, en esta obra no habla de la comunidad, porque va dirigida a todos los cristianos en general y no a sus monjes; pero las consignas que da acerca del amor al prójimo también eran aplicables a sus comunidades monásticas[12]. Esta obra se puede considerar como una reformulación global de la ascesis cristiana que, sin duda, tenía como punto de mira la clarificación de las dudas provocadas en toda la región por el rigorismo ascético de su propio maestro espiritual: Eustacio de Sebaste.

El *Ascetikon* constituye la obra fundamental de San Basilio sobre la vida monástica. Si se admite que San Basilio hizo dos redacciones de su *Ascetikon,* resulta más fácil establecer la cronología de sus ideas monásticas y de la evolución de su pensamiento hacia unas estructuras cada vez más firmes y precisas. El *Pequeño Ascetikon* sería la primera edición. Se ha perdido el texto griego, se conserva en siríaco y en latín[13]. San Basilio demuestra una cierta experiencia monástica, pero parece que no ha recibido aún la consagración episcopal, por lo cual hay que fecharlo antes del año 370. El *Gran Ascetikon* sería la redacción definitiva del *Ascetikon*. Es mucho más extenso que el *Pequeño*

---

[8] SAN BASILIO, *Epist. 22:* PG, 32, 288.

[9] SAN BASILIO, *Reglas morales:* PG, 31, 691-870.

[10] SAN BASILIO, *op. cit.:* PG, 31, 700-704.

[11] SAN BASILIO, *op. cit.:* PG, 31, 704-705.

[12] SAN BASILIO, *op. cit.:* PG, 31, 709.

[13] PL, 103, 483-554.

*Ascetikon.* Entre los dos hay diferencias introducidas sin duda bajo el influjo de una comunidad más desarrollada. En este sentido, el *Pequeño Ascetikon* respondería a la etapa primera de su retiro monástico, que tenía el carácter de una *comuna,* pero ya no era suficiente para una comunidad monástica propiamente dicha. De hecho, en la primera etapa, Basilio conservó la administración de sus bienes, cosa que ya no sucede en la segunda, en la que la comunidad de bienes y la sumisión a una disciplina son exigencias fundamentales de su comunidad.

De acuerdo con la familia de manuscritos más importante, el *Gran Ascetikon* se divide en dos partes: 1) *Regulae fusius tractatal,* que contiene 56 cuestiones y 2) *Regulae brevius tractatae,* con 313 cuestiones. Esta es la forma en que se presenta el *Ascetikon*[14]. El *Ascetikon* tiene un carácter ocasional. Las *Regulae fusius tractatae* o *Reglas amplias* constituyen una exposición sistemática de los principios de la ascesis cristiana, en las que se vislumbra el primer movimiento monástico del Asia Menor con sus tendencias extremistas. Las *Regulae brevius tractatae* o *Reglas breves* muestran a San Basilio como un maestro venerado que visita y habla con los hermanos de sus comunidades para solucionar las dificultades que se plantean en la vida de cada día. La segunda redacción del *Ascetikon* fue escrita sin duda después de la elevación de San Basilio al episcopado. Según Sozomeno, hubo algunos que le negaron a San Basilio la paternidad sobre el *Ascetikon,* atribuyéndosela a Eustacio de Sebaste[15]. La paternidad de Basilio sobre esta obra está suficientemente demostrada, pero lo que está subyaciendo en todo ello es si los principios, los axiomas, la doctrina monástica y las disposiciones disciplinares de las Reglas basilianas representan, en una gran medida, las enseñanzas prácticas de Eustacio de Sebaste[16].

---

14 PG, 31, 889-1305.

15 SOZOMENO, *Hist. Eccles.* 14: PG, 67, 1079.

16 AMAND, D., *op. cit.*, p. 59.

## 5. Ideal monástico de San Basilio

### 5.1. *Comunidad y Evangelio*

La comunidad basiliana está compuesta por un grupo relativamente pequeño de monjes en comparación con los monasterios pacomianos[17]. Estos monjes vivían juntos, comían juntos y oraban juntos; trabajaban en las tareas agrícolas para proveer a su sustento; estudiaban las Sagradas Escrituras y leían a los santos Padres, especialmente a Orígenes.

San Basilio no establece en sus Reglas ningún límite numérico para sus comunidades, pero éstas tenían que ser cortas en número, dado el sistema de relaciones fraternales que él exige a los monjes. En efecto, la comunidad basiliana no nace de la sumisión a una Regla ni a un Padre carismático, como en el paconiamismo. En sus comunidades predominan las relaciones de amor, de edificación y de corrección fraterna. En una comunidad así no cabe un número exagerado de monjes, en contraposición con una comunidad regida fundamentalmente por la disciplina; y cuanto más numerosa sea la comunidad, tanto más rígida habrá de ser su disciplina. Por otra parte, una comunidad numerosa exige una estricta organización económica y una elevada intensificación del trabajo, cosas que Basilio rechazaba expresamente[18]. Basilio limita el trabajo manual de sus monjes porque éstos son personas cultas que se dedican al estudio de la Palabra de Dios y de la Teología.

Basilio ha reflexionado mucho sobre las relaciones fraternas, porque éstas son la nota distintiva del cristiano. Ha recogido una serie de textos joánicos sobre el amor al prójimo en los que el amor se presenta como el nuevo mandamiento del Señor (Jn 13,34), como rasgo distintivo de los cristianos (Jn 13,35) y como hecho al Señor mismo lo que se hace a los hermanos (Mt 25,35 y 40). En este sentido, Basilio rechaza expresamente la vida anacorética, porque nadie puede bastarse a sí mismo y porque el amor mutuo no busca el propio interés sino el de los hermanos. El advierte que es muy difícil cumplir todo esto en la vida solitaria[19]. La comunidad se le presenta como una exigencia de la

---

17 SAN GREGORIO NACIANCENO, *Oratio:* PG, 26, 576.

18 SAN BASILIO, *Reg. fus. tract.,* 38: PG, 31, 1016-1017.

19 SAN BASILIO, *op. cit.:* PG, 31, 929.

misma vocación cristiana. Y la comunidad es la puesta en común de los *carismas personales* de los hermanos[20]. La comunidad es el ámbito donde los monjes se evangelizan mutuamente, porque las palabras y los ejemplos de los hermanos ayudan a crecer en el Espíritu[21].

En realidad, San Basilio no pretendía crear un tipo nuevo de vida en la Iglesia, pero, de hecho, sus comunidades monásticas se convirtieron poco a poco en una institución particular en la Iglesia. Esto, sobre todo, desde el momento en que fue consagrado obispo, le obligó a plantearse los problemas de las relaciones entre sus comunidades monásticas y la Iglesia. Como se verá más adelante, Basilio resolvió estos problemas aproximando sus comunidades al Obispo y a la ciudad, dándoles cometidos asistenciales y apostólicos. De este modo se abrían sus comunidades a la Gran Comunidad de la Iglesia, como un auténtico fermento renovador en medio de ésta.

En este sentido, se adiverte en Basilio una nostalgia de la Iglesia naciente. La comunidad monástica es una renovación de la comunidad primitiva de Jerusalén. Basilio está obsesionado por este ideal de vida descrito en los Hechos: unión de corazones, pobreza voluntaria y fe gozosa, enriquecidas por los carismas concedidos por el Espíritu Santo, en un tiempo en el que aquella exquisita caridad cristiana de los orígenes se estaba enfriando a pasos agigantados y en la que los carismáticos también brillaban por su ausencia. Por eso él quiere restaurar lo más fielmente posible aquella fraternidad primera en la que todo era común, se distribuía a cada uno según sus necesidades y los carismas personales eran para utilidad de todos.

### 5.2. *Castidad, pobreza y obediencia*

Basilio entiende la *castidad religiosa* como renuncia, como lucha directamente comprometida contra la concupiscencia de la carne; pero también tiene un aspecto positivo, como perfección del alma. El exige a sus monjes una profesión formal de la castidad; es algo tan obvio que no hace falta expresarlo en las Re-

---

20 SAN BASILIO, *op. cit.*: PG, 31, 932.
21 SAN BASILIO, *op. cit.*: PG, 31, 929.

glas. Sin embargo, lo afirma expresamente en una carta a Anfiloquio: los monjes aceptan tácitamente el comprometerse en una vida absolutamente casta; pero quiere que ahora esa profesión se haga expresamente[22]. Basilio introduce una innovación en este punto: el carácter sagrado e irrevocable de la profesión monástica tal como la entiende la actual legislación eclesiástica.

El fundamento de la *pobreza basiliana* es la invitación de Cristo al joven rico: «Si quieres ser perfecto, vende todo lo que tienes, dalo a los pobres, ven y sígueme» (Mt 19,21). El monje, desde su entrada en el monasterio, debe renunciar formalmente al derecho de poseer como propia cualquier cosa. En la comunidad basiliana ha de reinar una comunicación integral. La renuncia a los bienes materiales es la primera renuncia monástica; sin ella no se puede pasar a las otras renuncias, porque quien no renuncia a los bienes materiales no podrá ser sensible a los bienes celestes. Pero, al mismo tiempo que exige una pobreza absoluta individual, Basilio quiere que el superior del monasterio provea, por medio de los respectivos encargados, a que no le falte lo necesario a ningún miembro de la comunidad. El monje debía ganar su sustento en el trabajo agrícola o en otros oficios propios y necesarios para la comunidad: sastres, carpinteros, herreros, etcétera. De modo que cada monasterio debía ser autosuficiente económicamente[24], pero no debía convertirse jamás en un centro de producción para el mercado exterior. Un monje estaba destinado a la administración de los bienes de la comunidad[25].

La *obediencia basiliana* era, por supuesto, exigencia de la misma vida cristiana; pero cuando él fundó sus monasterios la obediencia era una exigencia social. Una de las necesidades más urgentes del Imperio Romano de su tiempo era, sin duda, el respeto a la autoridad. Pero otro tanto acaecía en la Iglesia, porque las disputas ocasionadas por el arrianismo habían contribuido notablemente al desprestigio de la autoridad de los obispos. El mismo Basilio se lamenta en una de sus cartas de la indignidad de muchos obispos a los que les falta la firmeza de la fe, la ciencia de las cosas de Dios, el celo apostólico y la misma honestidad de

---

22 SAN BASILIO, *Epist. 199:* PG, 32, 720.

23 Ibídem.

24 SAN BASILIO, *Reg. fus. tract. 38:* PG, 31, 1016-1017.

25 SAN BASILIO, *op. cit. 42:* PG, 31, 1025.

costumbres[26]. Muchos cristianos fervorosos, hastiados de la excesiva relajación de costumbres, abrazaban con alegría la vida monástica, una vida bien ordenada en las comunidades monásticas. El cenobitismo exigía de ellos una estricta disciplina y les imponía una obediencia exigente. Para facilitar esta obediencia a sus monjes había escrito Basilio sus Reglas. La obediencia, para San Basilio, es la virtud por la cual el monje somete humilde y totalmente su propio yo, su propia voluntad, todos sus deseos y aspiraciones a la voluntad misma de Dios, que se expresa en los mandamientos de Dios consignados en la Sagrada Escritura. De ésta deriva toda la autoridad de los Superiores monásticos, como intérpretes oficiales de la misma. Basilio exige una declaración explícita de obediencia al superior del monasterio[27]. La obediencia del monje basiliano, no obstante, es más una *obediencia mutua* de los monjes que no una obediencia vertical dirigida únicamente al superior. Al principio, la obediencia se veía más allá en la perspectiva horizontal; pero a medida que se ha institucionalizado la comunidad basiliana, la obediencia es más exigente y la autoridad del superior se hace más fuerte[28]. El superior en el cuerpo de la comunidad tiene la misión del ojo[29]. Basilio pone como fundamento de la obediencia monástica no la renuncia sino el amor, la solidaridad de los miembros de la comunidad, para preservar el vínculo de la paz[30]. La misión del superior consiste en promover el bien común y el bien espiritual de cada uno de los hermanos[31]. Para evitar posibles abusos por parte del superior, éste está sometido a la autoridad de un *consejo de ancianos*[32].

### 5.3. *Casa de trabajo y de apostolado*

El monasterio basiliano era, como el pacomiano, una casa de vida en fraternidad y de vida de oración: relaciones entre los her-

---

26 San Basilio, *Epist. 92:* PG, 32, 480.
27 San Basilio, *Reg. brev. tract. 2:* PG, 31, 182-183.
28 San Basilio, *Reg. fus. tract. 45-54:* PG, 31, 1032-1044.
29 San Basilio, *op. cit. 24:* PG, 31, 984.
30 San Basilio, *Reg. brev. tract. 125:* PG, 31, 1168.
31 San Basilio, *Reg. fus. tract. 25:* PG, 31, 984-985.
32 San Basilio, *Reg. fus. tract. 27:* PG, 31, 987.

manos cimentadas en el amor y relaciones de todos los hermanos con Dios cimentadas también en el amor que tenía su expresión en la oración, sobre todo en la oración litúrgica. El monasterio basiliano exige la presencia de varios sacerdotes porque la vida litúrgica es muy intensa. Se celebraba la Eucaristía cuatro días por semana.

Pero San Basilio no encierra a sus monjes en la contemplación enclaustrada, sino que los impulsa también a un servicio eclesial. Para equilibrar el espíritu se exige a los monjes el trabajo manual y el trabajo intelectual. Ahora bien, este último no consistirá solamente en el estudio y meditación de la Sagrada Escritura, sino que saldrá de sí mismo en una acción magisterial. En cada monasterio basiliano hay una escuela en la que se reciben niños huérfanos y también oblatos, y en general niños cristianos enviados por sus padres al monasterio en busca de una educación cristiana. De estos niños saldrán la mayor parte de los monjes; pero antes de que se decidieran por la permanencia en el monasterio, se les exigía, cuando cumplían los dieciséis años, un compromiso formal con el monasterio.

Además de esa acción educativa, los monasterios basilianos realizaron una gran acción social. Junto a su casa episcopal de Cesarea de Capadocia fundó San Basilio un monasterio que comprendía, además del edificio destinado a los monjes, una *hospedería* para recibir a los peregrinos, un *hospital* para atender a los enfermos pobres, sobre todo a los leprosos, que eran muy abundantes en aquella región, un *hospicio* y *talleres* para los pobres y los desempleados.

Toda esta labor benéfico-social no es nada más que una consecuencia de la caridad fraterna de la que los monjes, como cualquier cristiano, deben estar adornados. Sin embargo, los monjes basilianos no asumieron ninguna forma de apostolado directo para la conversión de los paganos.

Los monasterios basilianos cumplieron, además, otra importante misión eclesial: proveer de obispos a las iglesias locales. Basilio acudió con frecuencia a sus monasterios en busca de Pastores para las iglesias de su provincia eclesiástica.

### 5.4. *Expansión del ideal monástico basiliano*

San Basilio no fundó una Orden propiamente dicha, al estilo de la pacomiana, sino que el prestigio de su doctrina y la autoridad de su propia persona, adornada de una santidad sobresaliente, hicieron que se impusiera en todo el Oriente primero, y después en los países eslavos, la observancia monástica implantada por él en Annisia y en Cesarea de Capadocia. El ideal monástico basiliano sobrepasó los límites de Capadocia y se impuso en otras regiones como Siria, el Cáucaso, el Ponto, Armenia y Georgia. Si se exceptúa Egipto y Palestina, las Reglas basilianas se apoderaron prácticamente de todo el monacato griego-eslavo.

El monacato occidental experimentó también muy fuertemente el influjo monástico de San Basilio, pero no porque sus Reglas se imponen en algún monasterio, sino por su presencia espiritual en todas las Reglas monásticas occidentales que aparecieron entre los siglos V y VIII. Sin duda, hay mucho de exageración, pero también una buena dosis de verdad en la afirmación de E. F. Morison de que fueron los monjes occidentales quienes más perfectamente realizaron el ideal monástico basiliano[33].

## 6. El monacato en Armenia

Aunque hay algunas tradiciones que remontan la conversión de Armenia, situada entre la península del Asia Menor y el mar Caspio, a los trabajos apostólicos de San Bartolomé y de San Judas Tadeo, lo cierto es que las primeras fuentes sólo se remontan a finales del siglo II o principios del siglo III. De unas palabras de San Atanasio se puede deducir que a finales del siglo III y principios del siglo IV el Cristianismo estaba ya definitivamente arraigado en esta región: «Es un triunfo de Cristo el haber sometido a sus leyes países impenetrables, como el de Armenia, cuyos habitantes estaban siempre en guerra»[34]. Según el historiador Garabed Amadouni, el Cristianismo fue llevado por primera vez

---

[33] MORISON, E. F., *St. Basile and his Rule,* Oxford, 1912.
[34] SAN ATANASIO, *De incarnatione Verbi:* PG, 25, 118.

a Armenia por dos grupos de santos que padecieron el martirio: los *osghiank* y los *soukiassank*.

Los *osghiank* eran de origen griego. Llegaron a Armenia con una misión diplomática. En la Corte real ganaron para la fe cristiana a la princesa Santhouht y a un grupo de emisarios de la Corte de Alouans, de donde había salido la misma princesa. El jefe de estos emisarios recibió en el momento de su bautismo el nombre de Soukias, y todo su grupo fue llamado por su nombre, los *soukiassank*. Tanto los osghiank como los soukiassank fueron martirizados por orden de la Corte de Armenia[35].

El evangelizador propiamente dicho de Armenia fue San Gregorio el Iluminador. Pariente de la familia real, después del asesinato del rey Khosrov, fue llevado a Cesarea de Capadocia, donde con el Bautismo recibió el nombre de Gregorio. Cuando Tiridates III (278-287) recuperó el trono de su padre, con la ayuda de Roma, Gregorio regresó también a Armenia y, después de algunas dificultades, logró convertir al Cristianismo a Tiridates III, el cual, por un edicto, impuso la misma religión a todos sus súbditos. A instancias del rey, Gregorio fue a Cesarea de Capadocia para recibir la consagración episcopal de manos del exarca Leoncio (294).

San Gregorio el Iluminador, después de haber establecido la jerarquía en Armenia, se preocupó de restablecer el culto en aquellos lugares consagrados antes de su predicación, reconstruyendo las memorias martiriales de los primeros cristianos que habían confesado con sangre la fe en Cristo. Después en estos mismos lugares se establecieron anacoretas y se fundó algún monasterio: eremitorio de los *osghiank* y el monasterio de Soukaw, que recibió el nombre de la montaña donde los soukiassank habían practicado la ascesis y padecido el martirio.

Uno de los colaboradores más próximo a San Gregorio el Iluminador fue el corepíscopo Daniel, más tarde arzobispo de Taron, era asceta y se retiraba con frecuencia a la soledad más estricta. Fausto de Bizancio lo presenta así: «Poseía un solo vestido de cuero y unas sandalias; su comida consistía en raíces y hierbas, y ni siquiera llevaba consigo un bastón»[36]. San Kint, discípulo

---

[35] AMADOUNI, G., *Le Rôle historique des hiéromoines armèmiens*, en *Il monachesimo orientale*, «Orient. Christ. Anal.», 153, Roma, 1958, p. 282.

[36] FAUSTO DE BIZANCIO, *Historia*, Venecia, 1933, IV, c. 16, pp. 274-276. citado por VÖÖBUS, *History, of Asceticism*, II, p. 354.

predilecto del arzobispo Daniel, eligió para escenario de su ascesis las memorias martiriales de los primeros santos armenios. Y de él se dice que «llenó de anacoretas todos los desiertos y de monasterios todas las poblaciones»[37].

Los cronistas Zénop de Klag y Ohan Mamikonian narran las actividades apostólicas desarrolladas por dos monjes colaboradores de San Gregorio el Iluminador, Antonio y Gronités, desde su propio monasterio. Algunas fuentes aportadas por Zénop de Klag afirman que Leoncio de Cesarea de Capadocia envió a Epifanio, sucesor de Antonio y Gronités en la dirección de su monasterio, un grupo de 40 monjes para que le ayudaran en la evangelización, pero con la condición de que la Iglesia armenia no siguiera en la fundación de monasterios la corriente egipcia, es decir, anacorética, sino más bien la vida cenobítica que estaba en vigor en Capadocia[38].

Estas noticias avalan una fuerte corriente monástica de Capadocia en Armenia: pero junto a ella hay también una poderosa corriente siria que conservó las características más relevantes de aquel monacato, como es la austeridad y la presencia de la misma lengua siríaca en la liturgia.

El primer Concilio Nacional de la Iglesia Armenia se ocupó de los monjes. Se celebró en torno al año 354. Según las noticias aportadas por Fausto de Bizancio y por Moisés de Korén, San Narsés el Grande, Católicos de Armenia, siguiendo las directrices del Concilio, fundó varios monasterios y varias lauras, éstas para los anacoretas. Al frente de estas fundaciones colocó a los monjes Shallita, Epifanio, Efrén y Kint, ya mencionado. Este parece haber sido el primero que fundó monasterios en Armenia, en tiempos de Narsés el Grande, es decir, después de mediado el siglo IV. Tuvo como sucesor a su discípulo Mouché[39].

El monacato armenio no fue estrictamente contemplativo, como lo atestigua la gran obra de evangelización llevada a cabo por sus monjes, con fuertes influencias capadocias y sirias, sino que se dedicó también a otras de asistencia, como era propio en el monacato basiliano. El ya mencionado Concilio Nacional de

---

37 Ibídem.

38 ZENON DE KLAG, *Historia de Taron,* Venecia, 1833, pp. 9-12.

39 FAUSTO DE BIZANCIO, *op. cit.,* pp. 275-276.

Ashitishat mandaba crear hospitales, hospicios, asilos para ancianos y pobres[40].

A principios del siglo V, el monacato armenio hace presentes dos personajes que marcaron para toda la posteridad la vida de la Iglesia y la vida misma de la nación. Fueron San Mesrop Vartapet y San Sahak, el Católicos, que habían recibido una formación griega y conocían muy bien la organización eclesiástica de Antioquía y de Cesarea de Capadocia. Mesrop había experimentado también la influencia siríaca. Inventaron el alfabeto armenio y tradujeron a este idioma la Sagrada Escritura y las obras de los santos Padres. Pero su mérito principal con respecto al monacato está en haber sabido modelar una nueva línea de apóstoles. Son los llamados *vartapets*. Este término significa *doctor* o *maestro* en el sentido evangélico. Mesrop llenó de monasterios la provincia de Sünik. Sahak fundó un monasterio de 60 monjes, en su mayor parte sacerdotes. Con ellos celebraba los divinos oficios y se dedicaba al estudio de las Sagradas Escrituras. Era un estilo de vida semejante al iniciado por San Alejandro Acemeta. Se dedicaban también a la instrucción del pueblo. Los vartapets constituían lo más selecto del clero armenio por su formación exquisita y por su celibato frente al clero casado. Se constituyeron en los directores espirituales del pueblo. Los vartapets recuerdan bastante la institución monástica agustiniana en Occidente. Después de la muerte de San Sahak (439), sus discípulos, monjes y sacerdotes, se desparramaron por todas las provincias del Reino armenio para evangelizar y fundar otros monasterios y centros de estudios. Durante siglo y medio, estos monasterios-ateneos se multiplicaron por toda Armenia. Esta institución de los *vartapets* fue entendida desde sus orígenes como el medio de procurar a la Jerarquía armenia una categoría de clérigos más preparados para el apostolado y para la dirección espiritual del pueblo que la categoría de los clérigos casados.

La vida monástica armenia experimentó un extraordinario florecimiento. El número de monasterios fue muy elevado. F. Tournebize ha catalogado cerca de 460 monasterios en Armenia[41]. Y a esta lista habría que añadirle los 70 monasterios arme-

---

40 Fausto de Bizancio, *op. cit.*, pp. 114-115.

41 Tournebize, F., DHGE, IV, 377-391.

nios en Palestina mencionados por Anastasio Vertabet[42]. La institución de los vartapets ha dado innumerables figuras eclesiásticas a lo largo de los siglos hasta nuestros mismos días[43].

## 7. El monacato en Georgia

Georgia, conocida en el mundo antiguo como Iberia, se extiende entre el mar Negro y el mar Caspio, se convirtió al Cristianismo, bajo el rey Mirian, hacia el año 337.

Al hablar del monacato en Georgia, hay que distinguir entre monjes georgianos fuera de su patria y monjes georgianos dentro de las fronteras de su tierra. El primer monje georgiano conocido fue Evagrio Póntico (345-399) quien en la segunda mitad del siglo IV pasó por Palestina para ir a establecerse entre los monjes de Nitria en Egipto. Según Sozomeno[44] y según la más antigua traducción copta de la *Historia Lausíaca* de Paladio, Evagrio era oriundo de Iberia, es decir, de la Georgia Oriental. La tradición occidental en cambio, lo hace oriundo de Ibora, en el Ponto, de donde le habría venido el sobrenómbre de *Póntico.* Otro monje georgiano que se hizo célebre fuera de su tierra fue Pedro el Ibero (409-488), hijo del rey Bosmario de Georgia. Enviado como rehen, a la edad de 12 años a Constantinopla, huyó a Jerusalén, donde fue acogido por Santa Melania que lo había conocido durante una visita a la capital imperial. Perseguido como monofisita, Pedro se refugió en la región de Gaza donde fue ordenado sacerdote (446) por el obispo del lugar, Pablo, sobrino de Juvenal de Jerusalén. En el año 453 fue consagrado obispo de Maiuma. Expulsado de su sede por orden del emperador Marciano, pasó a Egipto. En el año 475 volvió a Palestina, pero tuvo que emigrar de nuevo y se refugió en Fenicia por no firmar el *Henoticon* del emperador Zenon (482). Murió en Iamnia (488). Pedro había fundado un monasterio en Jerusalén en las proximidades de la Torre de David, conocido como el «Monasterio de los Iberos»[45].

---

42 TOURNABIZE, F., *op. cit.*, 391.

43 AMADOUNI, G., *art. cit.*, pp. 300-305.

44 SOZOMENO, *Hist. Eccles.:* PG, 67, 1384.

45 LANG, D. M., *Lives and Legends...*, 57-80. CHABOT, *Pierre l'Iberien*, «Revue de l'Orient Latin», 3 (1895), pp. 367-397.

El mismo Pedro parece que erigió también un monasterio para georgianos en Egipto[46].

En el siglo V se encontraban monjes georgianos entre la multitud que circundaba la columna de Simeón Estilita el Viejo (muerto en 459). También en Mar-Saba había monjes georgianos a los que se les permitía el rezo del Oficio en su propio idioma[47]. En los siglos V-VI se constata la presencia de otros monasterios georgianos en Palestina. Justiniano hizo restaurar dos monasterios georgianos, el de los Iberos en Jerusalén y el de los Lacios en el desierto[48]. También en la vida de San Simeón Estilita el Joven, se hace mención de monjes georgianos enviados al Monte Admirable para honrar al santo y permanecer junto a él.

Todos estos hechos se refieren a monjes georgianos fuera de su patria. Y aunque las fuentes no hacen mención de un monacato georgiano autóctono dentro de sus fronteras, difícilmente se puede explicar ese florecimiento monástico georgiano fuera de sus fronteras si dentro de ellas no existiese alguna forma de vida monástica propia.

Del monacato georgiano propiamente dicho, es decir, dentro de sus fronteras no dicen nada las fuentes antes del siglo V. El primer testimonio lo refiere la historia del rey Vachtang. Este rey, deseoso de tener un nuevo Católicos al frente de la Iglesia de Georgia, hizo venir de Grecia a dos sacerdotes: Pedro y Samuel. Este último era monje, y fue consagrado Obispo de Mzcheltha sucediendo después de algún tiempo al propio Pedro en el cargo de Católicos. El rey Vachtang fundó también un monasterio en Opiza que se hizo célebre posteriormente.

Pero la expansión monástica propiamente dicha en Georgia empieza con la historia de los llamados Trece Padres Sirios. En el año 550 llegó a Georgia procedente de la Mesapotamia siríaca Juan Zedasneli con otros doce monjes. Aunque algunos historiadores los presentan como monofisitas, parece, más bien todo lo contrario, porque el triunfo de la ortodoxia en Georgia está presuponiendo que esos monjes no llegaron para ayudar al triunfo sino al fracaso definitivo del Monofisitismo en el país. Estos monjes pueden ser considerados, si no como los fundadores, sí

46 MONERET DE VILLARD, U., *Una chiesa...*, pp. 405-500.

47 PERADZE, GR., *An Acount of the georgian Monks...*, pp. 181-184.

48 PARCHNISVILLEI, M., *Il monachesimo georgiano...*, 307-319.

como los organizadores del monacato georgiano. A ellos se debe el desarrollo y la difusión del monacato en Georgia.

Como en el resto de la cristiandad, la primera forma monástica georgiana fue el *anacoretismo* sin regla alguna ni superior propiamente dicho. Por el origen de los Trece Padres Sirios, ya se puede suponer que el monacato sirio ejerció un notable influjo sobre el monacato georgiano. Antes de ponerse en camino los Trece Padres Sirios fueron a despedirse y pedir la bendición de San Simeón Estilita el Joven, el cual permaneció siempre en relación con ellos. Esto podría explicar por qué el culto y la veneración de San Simeón Estilita el Joven, estuvieron tan difundidos entre los monjes georgianos. El anacoretismo, sobre todo en su forma *itinerante,* conservó siempre un buen número de adeptos entre los monjes de Georgia, incluso después de haberse generalizado la vida monástica cenobítica. Nota peculiar del monacato georgiano fue la preocupación apostólica y para facilitar el apostolado, todos los monjes que tenían cualidades para ello eran ordenados de sacerdotes[49].

## 8. El monacato en Constantinopla y en el Monte Athos

La entrada del monacato en Constantinopla fue tardía, a pesar de que algunas leyendas pretenden remontar sus orígenes hasta los tiempos del fundador de la ciudad, Constantino (muerto en 337). Aunque la vida de San Isaac afirma que hasta que murió el emperador Valente (378) no existía «ni siquiera sombra de monje» en Constantinopla[50], algunas fuentes atestiguan la presencia de monjes en la ciudad por los años 351-360. Es cierto que se trataba de herejes pneumatómacos, pero el diácono Maratonio fundó varios monasterios para difundir ese error dogmático. Y por los años 370-380 se constata también en Constantinopla la presencia de algunos monasterios de monjes novacianos venidos de Roma[51].

Ahora bien, el primer monasterio ortodoxo de Constanti-

---

49 Ibídem.

50 *Vita sancti Isaaci: Acta Sanctorum,* 7 maii, pp. 250-257.

51 COUSIN, P., *Précis d'histoire monastique,* p. 87.

nopla se remonta al año 382, siendo su fundador el monje sirio San Isaac. El monasterio tomó el nombre de su sucesor San Dalmacio, a quien el Concilio de Efeso nombró exarca o inspector de todos los monasterios de la región.

Después los monasterios se multiplicaron en Constantinopla y en la región circundante. Cuando la destitución de Eutiques en el año 448 existían, por lo menos, 23 monasterios puesto que 23 archimandritas firman el documento de destitución de Eutiques. En el sínodo del año 518 tomaron parte 53 archimandritas; y 73 en el del año 536. A finales del imperio de Justiniano había en Constantinopla 80 monasterios.

Entre los monasterios más importantes, además del ya mencionado de San Dalmacio o de San Isaac, hay que mencionar el *Monasterio de Rufinianes* y el de los *Acemetas*.

El monasterio de Rufinianes fue fundado por Flavio Rufino, ministro del emperador Arcadio en el año 393 en la orilla asiática del Bósforo. Para esta fundación trajo Flavio Rufino monjes de Egipto. Al caer en desgracia de Arcadio y ser ejecutado Flavio Rufino, los monjes de su monasterio huyeron a Egipto (395). Solamente en el año 400 fue ocupado de nuevo el monasterio por Hipacio, un monje procedente de Frigia que lo llevará a un gran florecimiento.

El monasterio de los *Acemetas* fue fundado por San Alejandro Acemeta. Ya se advirtió la presencia de este monje al hablar del monacato en Siria. Sirio de origen, estudió en Constantinopla y sirvió en las filas de los ejércitos imperiales. Ingresó en el monasterio del archimandrita Elías, en Siria (380), y a los cuatro años abandonó su compañía porque aquellos monjes le parecían poco austeros. Pasó siete años en el desierto llevando la vida solitaria más estricta. Pero al leer el pasaje evangélico del siervo inútil, abandonó la soledad para recorrer como evangelizador toda Mesopotamia, fundando un monasterio en las riberas del Eufrates, dividiendo el monasterio en cuatro secciones linguísticas para que los monjes pudieran alabar a Dios cada uno en su propio idioma: sirios, griegos, coptos y latinos. Deseoso de alabar a Dios día y noche, como dice la Escritura, aumentó las horas de oración hasta prescindir casi por completo de cualquier otra actividad. Empieza a continuación una etapa de apostolado itinerante por toda Siria, hasta que llega a Antioquía con sus monjes. Allí establece la oración perenne, la salmodia perpetua,

causando tanta conmoción con su modo de comportarse que el pueblo se sublevó y acabó por expulsarlo con sus monjes. Hacia el año 420 San Alejandro con sus monjes llega a Constantinopla. Del monasterio constantinopolitano, fundado junto a la Iglesia de San Menas, fueron expulsados, a causa de las continuas pendencias con sus adversarios. San Alejandro con sus monjes cruza de nuevo el Bósforo con el fin de establecerse cerca del monasterio de Rufinianes; de nuevo el pueblo se subleva y maltrata al santo, que se libró de la muerte gracias a la intervención en su favor de San Hipacio, el Archimandrita del monasterio de Rufinianes. Finalmente, San Alejandro Acemeta y sus monjes se establecen en Gomon en la orilla asiática del mar Negro junto al Bósforo (Bitinia). Aquí murió San Alejandro Acemeta y le sucedió en la dirección del monasterio el Archimandrita Juan.

San Alejandro había intentado que la única ocupación del monje fuese la oración, la salmodia. Pero el monje necesita dormir, aunque sea por muy poco tiempo al día. Los *Acemetas:* los *no-durmientes* acabaron por instaurar 24 grupos que se iban turnando a lo largo de las 24 horas del día; de este modo, la comunidad como tal estaba siempre en oración, siempre en vela, alabando al Señor.

De este monasterio de los Acemetas salió la fundación del monasterio de *Studion.* El cónsul Studios, hacia el año 463, instaló a los *acemetas* dentro de la misma Constantinopla. Este monasterio alcanzó gran renombre sobre todo en los siglos VIII y IX bajo la dirección de Gregorio Studita (798-826) que luchará con gran energía no sólo en defensa de las imágenes, sino también por la reforma de las costumbres monásticas y de la misma jerarquía eclesiástica.

En Constantinopla se instalaron también monasterios de otras nacionalidades sobre todo a partir del siglo VI. Se encuentran monjes de Egipto, de Siria, de Tracia, de Sicilia, de Licaonia y también hubo varios monasterios latinos.

El monacato constantinopolitano fue cenobítico; aunque no faltaron algunos monjes reclusos y solitarios; incluso se conoce la presencia de un estilita, San Daniel. Era este un monje sirio, nacido en torno al año 409 en Maratha, cerca de Samosata. Ingresó en un monasterio a los doce años. Conoció a San Simeón Estilita el Viejo y queriendo imitarlo, abandonó su monasterio dirigiéndose a Constantinopla. Allí en las ruinas de un

templo pagano empezó a vivir como solitario; pero al recibir el manto de San Simeón Estilita por medio de uno de sus discípulos, empezó a vivir sobre una columna; después pasó a otra más alta, y finalmente a una tercera construida expresamente para él por el emperador León I (465). Allí vivió durante treinta y tres años y fue visitado por emperadores, emperatrices y altos dignatarios de la corte imperial, lo mismo que por parte del pueblo sencillo.

El monacato constantinopolitano y el que estuvo bajo su influencia tendía a una organización estricta. Justiniano contribuyó a esta disciplina dando algunas leyes imperiales. Las *Novellae* 5 y 139 tienen una cierta analogía con la Regla de San Benito. Los monjes son reconocidos como de utilidad pública porque rezan por la salud del imperio. Hay fuertes castigos para los monjes inobservantes, hasta el punto de que los reincidentes son obligados a alistarse en el ejército. La fundación de un monasterio depende del permiso del Patriarca de Constantinopla, el cual tiene jurisdicción general sobre todos los monasterios, vigila la observancia y controla la economía a través de representantes suyos. Los recursos económicos de estos monasterios eran con frecuencia muy elevados porque sobre ellos pesaba en gran medida la asistencia pública: hospitales, asilos, orfanatrofios.

Estos monasterios en general tenían un número reducido de monjes pero no faltaron algunos que llegaron a albergar 300, 500 y hasta 700 monjes. Y, sobre todo, permanecieron siempre fieles a la fe ortodoxa, en contra de lo que sucedía con frecuencia con los monjes de otras regiones, como los egipcios que abrazaron el monofisitismo y los sirios el nestorianismo. Los monasterios constantinopolitanos y los de su región alcanzaron su máximo esplendor en el tiempo que va del siglo X al XIV.

En relación con el monacato constantinopolitano está el monacato de la *Santa Montaña del Athos*. Aunque es de origen más tardío, conviene decir aquí unas palabras sobre este enclave monástico. El Monte Athos está situado en el más oriental de los tres *dedos* que la península Calcídica lanza hacia el mar Egeo al sur de Salónica. Los primeros monjes llegaron a estas soledades ya a finales del siglo V, pero se perdió su rastro durante siglos. En el año 952, Atanasio el Atonita, una personalidad influyente de Constantinopla envió un grupo de monjes a estos parajes; y él mismo se retiró diez años después para crear una Laura que se

convertirá con el tiempo en la Capital de la República de los Monjes. Después afluyeron monjes de otras regiones que fundaron monasterios propios: un monasterio georgiano (980), otro serbio, fundado a finales del siglo XII, otro ruso (1172). En la actualidad esta República del Athos consta de 20 monasterios principales, 12 secundarios, algunos más modestos *idiorítmicos,* es decir, cada uno se gobierna según sus propios gustos, y además unas 200 celdas: varias cabañas en torno a una iglesia; y cerca de 450 eremitorios. A principios del siglo XX el número de monjes se elevaba a 6.345, pero en la actualidad el número ha descendido mucho, apenas quedan 1.500 y, en su mayor parte, ancianos.

El Monte Athos ha gozado siempre de una autonomía administrativa incluso bajo la dominación de los turcos hasta la guerra de los Balcanes (1913). El actual Estatuto del Monte Athos fue fijado en Lausana (1923) ratificado por una Carta constitucional del Gobierno griego con la aprobación del Patriarca de Constantinopla (1926). El Monte Athos constituye una República monástica sometida al Patriarca de Constantinopla, bajo la soberanía del Estado de Grecia. El régimen interno, excluida cualquier centralización excesiva, es una federación entre los diversos monasterios. El Consejo de los Superiores de los 20 monasterios principales elige al Superior Mayor que gobierna a los monjes según las Reglas y las tradiciones que se remontan a más de un milenio, con muy leves variaciones posteriores. Entre estas sobresale la prohibición expresa, bajo severas penas, de la entrada de las mujeres en el recinto de la Santa Montaña; tampoco los turistas tienen acceso fácil. La espiritualidad de la Santa Montaña del Athos es la espiritualidad del Tabor. Como Jesús, tienden a la metamorfosis divina. Silencio absoluto *(Hesicasmo),* aislamiento completo en la celda; *oración de Jesús:* «Jesús, Hijo de Dios, ten piedad de mí», repetida una y mil veces al día[52].

Otro punto de influencia monástica constantinopolitana fue el sur de Italia o *Magna Grecia,* después de la reconquista de estas regiones por Justiniano (535). Este monacato italo-bizantino fue inicialmente de tipo eremítico; después cenobítico. Uno de

---

[52] PANIKKAR, R., *Lettre du saint Mont Athos,* «Christus», 12 (1965), pp. 418-424: Sobre la posición espiritual y moral del monacato actual del Monte Athos: MELANI, G., *Monachesimo Orientale: Monte Athos. La República Monacale,* Jerusalén, 1970, p. 72-80.

los centros más importantes fue el monasterio de *Mercourion,* al norte de Calabria. El representante más característico de este monacato ítalo-bizantino fue San Nilo el Joven (910-1005) que se inició en la vida monástica en el monasterio de Mercourion y fundó más tarde el monasterio de *Grottaferrata* en las cercanías de Roma. La edad de oro del monacato italo-bizantino correspondió a los tiempos de la dominación normanda, con más de cuatrocientos monasterios. Pero a medida que el sur de Italia se fue latinizando, este monacato fue perdiendo influencia hasta desaparecer del todo. El único vestigio de este monacato sigue siendo el Monasterio de Grottaferrata.

# 10. El monacato agustiniano

## Bibliografía

LECLERCQ, H., *L'Afrique chrétienne,* t. II: *Ce fut ainsi que la vie monastique fut introduit en Afrique,* París, 1904. BESSE, U., *Saint Augustin fut l'introducteur du monachisme dans l'Afrique romaine,* DTC, I, 2472. Id., *Les moines de l'Afrique romaine,* París, 1903. MONCEAUX, P., *Saint Augustin et Saint Antoine,* «Miscellanea Agostiniana», II, Roma, 1931. Id., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion vandale,* III, París, 1901. MANRIQUE, A., *Teología agustiniana de la vida religiosa,* El Escorial, 1964. Id., *La vida monástica en San Agustín,* El Escorial, 1959. Id., *San Agustín y el monacato africano,* «La Ciudad de Dios», 77 (1960), 118-129. FOLLIET, P. G., *Des moines euchites à Carthage en 400-401,* SP, Berlín, 1957. CILLERUELO, L., *Nota sobre el augustinismo de los monjes de Cartago,* «La Ciudad de Dios», 172 (1959), 365-369. ESTAL, J. M., DEL, *Desacertada opinión moderna sobre los monjes de Cartago,* «La Ciudad de Dios», 172 (1959), 596-616. TRAPÉ, A., *La Regla de San Agustín,* Madrid, 1978. VERHEIJEN, L., *La Règle de Saint Augustín,* I: *Tradition manuscrite;* II: *Recherches historiques,* París, 1967. CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín,* Valladolid, 1966. RICCIARDI, D., *La verginità nella vita religiosa secondo la dottrina di S. Agostino,* Turín, 1961. GAVIGAN, J. J., *De vita monastica in Africa septentrionali inde a temporibus S. Augustini usque ad invasiones Arabum,* Turín, 1962. MELLET, M., *L'itinéraire et l'ideal monastique de S. Augustin,* París, 1934. SAGE, A., *La règle de S. Augustin commentée par ses écrits,* París, 1961. ZUMKELLER, A., *Das Mönchtum des heiligen Augustinus,* Wurzburgo, 1968. ESTAL, J. M.,

DEL, *¿Un cenobitismo preagustiniano en Africa?*, «La Ciudad de Dios», 168 (1956), 375-405. FOLLIET, G., *Aux origines de l'ascétisme et du cénobitisme africain,* SA, 46 (1961), 25-44. BOULLARAND, E., *Expérience et conception de la vie monastique chez chez S. Augustín,* BLE, 64 (1963), 8-116; 172-194. VERHEIJEN, L., *Saint Augustine's monasticism in the light of Acts 432-35,* Villanova, 1976. Id., *Regula Augustini,* DIP, 7, 1542-1554. RANO, B., *La familia agustiniana,* «OSA internationalia», 10 (1981), 141-143; 159-161.

## 1. El monacato africano antes de San Agustín

Generalmente se pensaba, hasta no hace mucho, que San Agustín fue el iniciador de la vida monástica en la Iglesia del Africa romana desde el momento de su regreso a Tagaste en el año 388. Pero se trata de una fecha muy tardia si se tiene en cuenta la cercanía de Egipto y la rapidísima expansión del monacato por todas las orillas del Mediterráneo. Aunque la documentación es muy escasa, sin embargo hay algunas fuentes y algunos hechos concretos que testimonian la presencia de monjes en las comunidades cristianas del Africa antes del regreso de San Agustín[1].

Sin duda, también en la Iglesia norteafricana el ascetismo preparó el nacimiento del monacato. Allí hubo en el siglo III dos grandes maestros que dirigieron por los caminos de la ascética cristiana a numerosos fieles: Tertuliano y Cipriano, de cuyos escritos será deudora la organización del monacato occidental. La huella de San Cipriano es patente en la Regla de los monjes de San Benito.

Como en el resto de las comunidades cristianas, en Africa la profesión de la virginidad fue al principio patrimonio casi exclusivo de las mujeres, pero no tardaron los hombres en abrazar el mismo estilo de vida. A comienzos del siglo III, en tiempos de Tertuliano, el número de las vírgenes se hacía notar[2]. San Ci-

---

[1] LECLERCQ, H., *L'Afrique chrétienne,* t. II: *Ce fut ainsi que la vie monastique...,* pp. 70-71. BESSE, U., *Saint Augustin fut l'introducteur...,* col. 2472. MONCEAUX, P., *Saint Augustin et Saint Antoine,* p. 72.

[2] TERTULIANO, *Apologeticum,* IX, 19; PL, 1, 379. IDEM, *De oratione,* XXII, 2-5; PL, 1, 1292-1298. IDEM, *De exhortatione castitatis,* I, 4; PL, 2, 963. IDEM, *De virginibus velandis,* III, 1; PL. 9, 940.

priano fue un gran impulsor de la virginidad en su comunidad de Cartago y dio normas muy concretas para regular el modo de vida de las vírgenes y para estimular las relaciones entre ellas, de modo que llegan a formar un grupo bien compacto que será el primer estadio de una vida comunitaria propiamente dicha[3].

Durante el tiempo que separa a San Cipriano de San Agustín, no existe ciertamente un Pastor de aquellas comunidades africanas que se haya preocupado excepcionalmente por favorecer la vida en virginidad entre sus fieles; pero ello no significa que durante ese tiempo no existiese un gran florecimiento de la virginidad tanto entre las mujeres como entre los hombres, como lo atestigua San Ambrosio de Milán[4]. Un testimonio más directo aún es el de Optato de Milevi al hablar de los esfuerzos de los donatistas por apartar a las vírgenes católicas de su ideal de vida[5]. Y San Agustín certifica, para un tiempo anterior al suyo sin duda, que la Iglesia africana tiene un ejército de jóvenes de ambos sexos que han abrazado la virginidad: «Nadie se maravilla de ver tantos miles de jóvenes y vírgenes que, renunciando al matrimonio, abrazan la vida casta»[6].

La Iglesia oficial africana no deja de preocuparse por la situación de las vírgenes. El Concilio de Cartago del año 349 hace suyas las disposiciones del Concilio español de Elvira (ca. 300) y del Concilio ecuménico de Nicea (425) relativas a las vírgenes y a los continentes. El Concilio de Cartago del año 390 reserva a los Obispos la consagración de las vírgenes, y el Concilio de Hipona establece la edad de veinticinco años para la admisión de las jóvenes a la consagración virginal e impone la vida en común para aquellas vírgenes que carezcan de padres que las protejan.

Del eremitismo africano anterior a San Agustín hay testimonios que lo garantizan. Parece que, inicialmente, fue la fama de San Antonio lo que impulsó a un tal Esteban a hacerse monje bajo su dirección, y a un tal Draconario que, a causa de un voto,

---

[3] SAN CIPRIANO, *De habitu virginium,* III-IV, PL, 4, 455; XXII-XXIII, PL, 4, 474. IDEM, *Epíst. ad Pomponium,* 2-4: PL, 4, 376-380. MARTÍNEZ, F., *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles,* pp. 101-103, París, 1913.

[4] SAN AMBROSIO, *De virginibus,* VII, 36; PL, 16, 298.

[5] OPTATO DE MILEVI, *De schismate Donatistarum,* II, 19; PL, 11, 927.

[6] SAN AGUSTÍN, *De vera religione,* I; PL, 34, 125.

se hizo monje en Palestina[7]. Un pasaje de la *Passio Sancti Typasii veterani* remonta el eremitismo de Tipasio a finales del siglo III. El santo había construido una choza en un campo de su propiedad donde vivía en soledad y pobreza[8]. En las cercanías de Cartago existía un sacerdote junto al cual se habían reunido algunos discípulos en cabañas separadas[9]. Una página de San Agustín atestigua también la presencia de innumerables eremitas en el Norte de Africa, aunque él hable en general de las diversas regiones de la Cristiandad:

«Se comprometen en este camino tan gran número, que hombres de todas clases desprecian las riquezas y los honores de este mundo para consagrar su vida entera al solo Dios soberano, llenan las islas desiertas en otro tiempo y la soledad de numerosos parajes. En las villas y en las ciudades, en los burgos y en las aldeas, incluso la campaña y los dominios particulares, se acepta y se desea abiertamente apartarse de los bienes terrenos para encaminarse solamente hacia Dios... hasta tal punto que cada día, en el mundo entero, una sola voz responde: los corazones en alto junto al Señor»[10].

Ahora bien, si es un hecho cierto la existencia de monjes eremitas en el Africa romana antes de San Agustín, ya no se puede afirmar con tanta rotundidad la existencia de monjes cenobitas antes del regreso del santo a Tagaste (388). La vida comunitaria de las vírgenes estaba a punto de configurarse, como se deduce de la legislación del Concilio de Hipona, en el que hay que descartar cualquier influencia de San Agustín, pues en el Concilio de Cartago del año 397, en un canon que es casi copia literaria del de Hipona, pero en el que se introduce la palabra *monasterio,* ya se podría hablar de comunidades de vírgenes en sentido estricto. Hasta el año 1955 se puede afirmar que la opinión generalizada era contraria a la existencia de monjes cenobitas propiamente dichos en el Norte de Africa antes del regreso del Santo de Tagaste. En el II Congreso Internacional de Estudios Patrísticos, celebrado ese año en Oxford, el agustino P. G. Folliet afirmaba que no se le podía atribuir a San Agustín la paternidad de la vida

---

7 MONCEAUX, P., *Histoire littéraire...,* III, p. 78.
8 *Analecta Bollandiana,* IX, p. 119.
9 SULPICIO SEVERO, *Dialogus,* I, 5; PL, 20, 187.
10 SAN AGUSTÍN, *De vera religione,* III, 5; PL, 34, 125.

común en la Iglesia norteafricana[11]. La tesis del P. Folliet ha sido aceptada por algunos agustinólogos, pero rechazada por otros[12]. Quienes rechazan la existencia de vida en común anterior a San Agustín en Africa, admiten sin embargo la presencia de vida cenobítica casi simultánea a la agustiniana proveniente no de Egipto sino de Italia[13]. Alguna dificultad a esta tesis presenta la existencia del monasterio de Adrumeto, que podría retrotraerse a una fecha anterior al año 388. Aunque no hay fuentes que lo confirmen, parece bastante probable que ese monacato africano simultáneo, pero distinto del monacato de San Agustín, acabó siendo incorporado a la espiritualidad y a la Regla agustiniana[14].

## 2. Etapas monásticas de San Agustín

San Agustín, uno de los hombres que más ha influido en la historia de la humanidad, nació en Tagaste (Norte de Africa, actual Argelia) en el año 354. A pesar de que, como él mismo dice, con la leche materna recibió el nombre de Cristo e incluso fue inscrito en el catálogo de los catecúmenos, lo cierto es que durante bastantes años su vida tuvo poco de cristiana[15]. En sus años juveniles se dejó arrastrar por las pasiones. Realizó estudios de retórica en Cartago, convirtiéndose en un consumado profesor de la misma primero en Tagaste, después en Roma y, finalmente, en Milán. Durante su estancia en Cartago tuvo un hijo a quien puso por nombre Adeodato. Abrazó el maniqueísmo por espacio de nueve años. En Milán, por el benéfico influjo de San Ambrosio, se convierte al Catolicismo (386). En el año 388 regresa a Tagaste; en el 391 es ordenado sacerdote y en el año 395 es nombrado coadjutor y después sucesor del Obispo Valerio de Hipona, donde muere, después de una larga y fecunda vida pastoral, en el año 430, cuando los vándalos estaban asediando la ciudad.

---

11 FOLLIET, P. G., *Des moines euchistes...*, p. 399.

12 Una amplia información sobre esta polémica puede verse en LORENZ, R., *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4 Jahrhundert*, ZKG, 77 (1966), pp. 1-61.

13 MANRIQUE, A., *La vida monástica en San Agustín*, p. 131-146. Id., *San Agustín y el monacato africano*, pp. 118-138.

14 MANRIQUE, A., *San Agustín y el monacato africano*, p. 137.

15 *Confesiones*, III, 4, 8.

a) *Conversión a la vida monástica*

La primera invitación a una vida retirada, cuando aún era maniqueo, la recibe en la lectura del *Hortensius* de Cicerón[16]; pero este ideal desapareció muy pronto de su mente, cosa de la que se lamentará más tarde[17]. Fue en Milán donde experimentó verdaderamente el deseo de elevarse a una vida moral más pura. En su conversión al Cristianismo tuvo un notable influjo la lectura de la *Vida de San Antonio* escrita por San Atanasio[18]. Una vez convertido, busca el modo concreto cómo podrá realizar su ideal de vida cristiana. Empieza por renunciar a la cátedra[19], y después a la mujer con la que convivía[20]. Agustín había optado por una vida cristiana en serio. Para llegar a ser un verdadero monje recorrerá diversos estadios.

b) *La experiencia de Casicíaco*

Casicíaco era una casa de campo en las cercanías de Milán a donde Agustín se retira. Allí practica la vida en común con su madre, Santa Mónica, con su hijo Adeodato y algunos amigos, dos primos y dos alumnos. El ideal no pasa de ser meramente filosófico: buscar a Dios para alcanzar la verdadera sabiduría. No era vida verdaderamente monástica y, con seguridad, ésta no entraba aún en los planes de San Agustín. Hace un profundo examen de su interioridad y llega a la conclusión de que ni la mujer, ni las riquezas, ni el comer y beber le sirven de contento[21]. Casicíaco (387-388) es el primer paso en el que aparece el ideal: la concordia amada en común, Dios y el alma, la interioridad, conocimiento de sí mismo y conocimiento de Dios y misión entre los demás. Regresa a Milán, donde es bautizado en la Noche de Pascua del año 387.

---

16 *Confesiones*, III, 4, 7-8.
17 *Confesiones*, VI, 11, 18; VIII, 7, 17.
18 *Confesiones*, VIII, 6, 14.
19 *Confesiones*, IX, 2, 24.
20 *Confesiones*, VIII, 6, 13; 12, 30.
21 *Soliloquios*, I, 10, 17.

c) *Visita los monasterios de Milán y Roma*

Fuera de los muros de la ciudad existía en Milán un monasterio fundado por San Ambrosio o, por lo menos dirigido por él[22]. Agustín se lamenta de que no lo conoció durante su etapa de profesor en Milán, hasta después de su conversión. Lo visitó antes de regresar a Africa[23] y también una comunidad de cristianos presidida por un presbítero a la que él califica de «diversorio», dentro de la misma ciudad de Milán[24]. Después de la muerte de su madre en Ostia Tiberina, Agustín permanece en Roma hasta el verano del año 388, y entra en contacto con los monasterios romanos, de los que tomará buena nota para la futura organización de los suyos[25].

d) *Tagaste*

Agustín transforma la casa paterna donde permaneció con algunos amigos suyos durante tres años (388-391). No se trata de un monasterio propiamente dicho porque no hay renuncia a los bienes temporales, sino que él y sus amigos comparten lo que poseen. Tres elementos se han fusionado en su programa de vida: el recuerdo de la comunidad primitiva de Jerusalén, el recuerdo de lo que ha visto en los monasterios de Milán y de Roma y la tendencia a fusionar el ascetismo con la idea de un retiro estudioso en compañía de amigos letrados. Oración, ayuno, estudio y enseñanza constituyen el programa de la comunidad de Tagaste[26].

e) *Hipona*

Ordenado sacerdote un poco contra su voluntad[27], Agustín se convierte en el predicador habitual de Valerio, Obispo de la ciu-

---

22 San Ambrosio, *Epist. 63*. Cfr. *Confesiones*, VIII, 6, 15.

23 *Confesiones*, VIII, 6, 15.

24 San Agustín, *De moribus Ecclesiae catholicae*, I, 33, 70: PL, 32, 1339.

25 Ibídem.

26 Folliet, G., «*Deificari in otio. Augustin, Epístola, 10,2*», «Rech. Au.», 2 (1962), pp. 235-236.

27 San Agustín, *Sermo, 355*, 2: PL, 39, 1569.

dad. Con esta nueva responsabilidad presbiterial, la vida de Agustín cambia de dirección[28]; sin embargo, no cede en su empeño de ser monje. El propio Obispo Valerio le proporciona los medios suficientes para fundar un monasterio en Hipona, junto a la iglesia catedral. Es un monasterio laical. El punto de partida era la renuncia a todos los bienes para vivir el ideal de la comunidad de los Hechos; todo debía ser común, dándole a cada uno lo que necesitaba[29]. La ordenación sacerdotal modifica en cierto modo la vida monástica que él pretendía en Tagaste. Ya no puede estar orientada exclusivamente hacia el retiro y el estudio, sino que es necesario armonizar todo eso con la acción pastoral[30]. Esto hace que su monasterio de Hipona se convierta en una especie de seminario del que saldrán presbíteros y obispos para las diferentes iglesias del Norte de Africa. Estos obispos instalarán a su vez monasterios en sus diócesis. Se conocen monasterios en Cirta, Milevi, Calama, Uzala y Sica.

Al morir Valerio, le sucede Agustín en la silla episcopal de Hipona (396), del que ya era Obispo auxiliar desde el año anterior (395). Entonces funda un nuevo monasterio en su propia casa episcopal. Se trata ahora de un monasterio clerical. Monjes dedicados a la cura pastoral. También de él saldrán obispos para otras ciudades norteafricanas[31].

### f) *Cartago*

No se sabe exactamente el motivo, pero lo cierto es que Agustín fundó un monasterio también en Cartago. Posiblemente, los frecuentes viajes que tenía que realizar a esta ciudad, capital eclesiástica de la provincia africana, le indujeron a fundar allí un monasterio con la ayuda de su amigo Aurelio, Obispo de la ciudad desde el año 392[32]. Agustín envió monjes de Hipona para esta fundación y él mismo la visitó antes de su consagración episcopal[33]. Folliet ha puesto en duda la fundación agustiniana de

---

28 San Agustín, *Epist. 21:* PL, 33, 88-90.

29 Posidio, *Vita Augustini.,* Trad. ital. M. Pellegrino, Alba 1955, pp. 52-53.

30 San Agustín, *Epist.* 21: PL, 33, 88-90.

31 San Agustín, *Sermo 355,* 2: PL, 39, 1570.

32 San Agustín, *Epist. 22,* 2: PL, 33, 94.

33 San Agustín, *Retractationes,* I, 21: PL, 32, 620.

este monasterio[34], pero la crítica actual ha reafirmado su paternidad netamente agustiniana[35].

g) *Monasterios de mujeres*

San Agustín, junto a los monasterios de varones, aunque en menor número, procuró fundar también monasterios femeninos. Surgieron pronto en Hipona[36], en Tagaste[37] y en diversas ciudades norteafricanas[38]. El más famoso de estos monasterios femeninos fue el de Hipona, al frente del cual Agustín puso a su propia hermana. A este monasterio va dirigida la carta 211 que tanta importancia tiene respecto a la Regla agustiniana.

## 3. La Regla de San Agustín

San Agustín no escribió un tratado sobre la vida monástica, pero en su abundantísima bibliografía aborda con frecuencia el tema y nos permite ver cuál era su pensamiento. El agustino A. Trapé[39] distingue dos clases de obras agustinianas: *históricas* y *doctrinales*. Las primeras se refieren fundamentalmente a las vivencias monásticas o que impulsan a Agustín hacia la vida monástica; las segundas reflejan lo que él pensaba sobre la vida monástica en general y lo que constituye su propio ideal monástico.

a) *Obras históricas*

1) *Contra académicos*[40], *De la vida feliz*[41], *Del orden,*[42], *Soliloquios*[43]. Estas obras las compuso el santo entre los años 386

[34] FOLLIET, G., *Des moines euchites...*, pp. 386-389.
[35] CILLERUELO, L., *Nota sobre el augustinismo...*, pp. 365-369. ESTAL, J. M., DEL, *Desacertada opinión...*, pp. 596-615.
[36] SAN AGUSTÍN, *Epist. 210,* 1: PL, 33, 957.
[37] SAN AGUSTÍN, *Epist. 124,* 11: PL, 33, 482.
[38] MANRIQUE, A., *La vida monástica en San Agustín,* pp. 115-122.
[39] TRAPÉ, A., *La Regla de San Agustín,* Madrid, 1978.
[40] PL, 32, 905-958.
[41] PL, 32, 959-976.
[42] PL, 32, 977-1020.
[43] PL, 32, 869-904.

y 387, cuando vivía en Casicíaco. Allí, junto con sus amigos, se ejercitó en la reflexión filosófica, en la interioridad, en la práctica de la oración y en la búsqueda de un estilo de vida que correspondiese a su conversión al Cristianismo. En este grupo de obras, Agustín, además de informar sobre el estilo de vida en Casicíaco, describe los objetivos que el grupo de amigos pretendía conseguir: vivir en común, no casarse, practicar la interioridad. Pero no se trataba de vida monástica en sentido pleno, porque les faltaba un elemento fundamental, que era la renuncia a los bienes materiales. No aparece en ninguna de estas obras un vocabulario monástico en sentido estricto.

2) *Confesiones*[44]. Escritas, después de su consagración episcopal, entre los años 397-398. En ellas describe Agustín el itinerario de su vida hasta el momento de su conversión. Resulta imprescindible para conocer el cuadro que enmarca sus ideales religiosos[45].

3) *Vida de San Agustín escrita por Posidio*[46]. Su gran amigo y compañero por espacio de cuarenta años describe con buen lujo de detalles el estilo de vida en Tagaste y la fundación de los monasterios de Hipona.

4) *Sermones 355 y 356*[47]. Predicados el primero a finales del año 425 y el segundo después de la Epifanía del año 426. Estos dos sermones los predicó Agustín a su comunidad cristiana de Hipona para paliar el escándalo producido entre los fieles por el testamento de un sacerdote-monje miembro de la comunidad agustiniana, el cual había renunciado a sus bienes, pero hace testamento a la hora de su muerte desheredando a sus hijos, pues este monje, Genaro de nombre, había estado casado. San Agustín explica a los fieles escandalizados que entre los monjes de su comunidad todo es común y nadie puede poseer nada como propio. Invita incluso a cuantos viven con él en el monasterio episcopal a abandonarlo si no están dispuestos a seguir esa norma. Estos sermones reflejan muy adecuadamente el ideal monástico agustiniano, partiendo del programa de vida de Hechos 4,32-35.

---

[44] PL, 32, 659-868.

[45] SAN AGUSTÍN, *Retract.*, II, 6: PL, 32, 632.

[46] PL, 32, 33-578.

[47] PL, 39, 1568-1574.

b) *Obras dosctrinales*

1) *Regla de San Agustín.* La llamada Regla de San Agustín ha sido objeto de muchas controversias, pues se presenta en dos versiones, masculina y femenina, casi idénticas. Casi hasta nuestros mismos días había prevalecido la autenticidad de la versión femenina, considerándose la versión masculina como una adaptación posterior. A todo esto hay que añadirle el llamado *Ordo monasterii,* cuya paternidad agustiniana ha sido definitivamente descartada. Ha sido mérito no escaso del agustino L. Verheijen[48] el haber lanzado un haz de luz definitiva sobre la Regla de San Agustín. Al hablar de la Regla agustiniana hay que distinguir bien entre estos tres escritos: *Ordo monasterii, Praeceptum* y *Regularis Informatio.*

a) *Ordo monasterii.* Se trata de una Regla monástica muy breve. Se presenta siempre en conexión con el *Praeceptum,* como si éste fuese una segunda parte de un todo. La opinión tradicional consideraba esta conjunción entre estos dos escritos como el resultado de la labor de una misma persona que tradujo al masculino la *Regularis Informatio,* a la que añadió esa primera parte constituida por el *Ordo monasterii,* considerando a San Benito como el autor de ese trabajo[49]. Ha sido el P. Verheijen quien parece haber solucionado definitivamente el origen del *Ordo monasterii,* atribuyéndolo al amigo de San Agustín, Alipio, a excepción de la primera y de la última frase, que serían de San Agustín al incorporarlo al *Praeceptum*[50]. Habría sido escrito para el monasterio de Tagaste, dirigido por Alipio.

b) *Praeceptum.* Constituye la Regla de San Agustín propiamente dicha. Durante mucho tiempo se ha considerado como la versión masculina de la *Carta 211,* cuya segunda parte contiene en femenino la casi totalidad de la Regla o *Praeceptum.* A esta Regla escrita en femenino se la llama también *Regularis Informatio.* El primero en considerar errónea la tradición de que el *Praeceptum* era la transcripción en masculino de la *Regularis Informatio* fue el dominico P. Mandonnet[51]. La opinión del Padre

---

48 VERHEIJEN, L., *La Règle de Saint Augustin,* 2 vol., París, 1967.

49 BRUYNE, D., DE, *La première Règle de St. Benoît,* RBén, 42 (1930), 316-342.

50 VERHEIJEN, L., *Remarques sur le style de la «Regula secunda» de St. Augustin. Son redacteur,* «Augustinus Magister», París, 1954, pp. 255-263.

51 MANDONNET, P., *Saint Dominique,* II, París, 1937, pp. 107-162.

Lucas Verheijen se sintetiza en la afirmación de que el *Praeceptum* es la presentación primitiva de la Regla de San Agustín, a pesar de que este escrito no se encuentra enumerado por el santo en sus *Retractationes* ni en ninguna otra de sus obras ni en el *Indículus* de Posidio. Este hecho es lo que ha dado origen a la tradición contraria a su autenticidad y a considerarlo como una versión en masculino realizada hacia el siglo VII sobre la *Regularis Informatio.*

La ausencia del *Praeceptum* de esas obras la explica Verheijen: no se debe considerar como una obra publicada, destinada a formar parte de una lista de las publicaciones del santo. Sería un escrito privado para sus monjes, no para el gran público[52]. En cuanto a la fecha de su composición discrepan los autores: Manrique y Sage[53] piensan que hay que retrasarla hasta los últimos años de la vida de San Agustín, pero N. Merlín[54] y Verheijen[55] piensan que la Regla o *Praeceptum* tuvo que ser escrita después de haber recibido la carta de San Paulino de Nola, poco antes de ser consagrado obispo y antes de que escribiera el quinto libro «Contra Fausto», redactado en los primeros años de su episcopado. Todos los críticos parecen acordes en admitir que la carta de San Paulino de Nola fue decisiva para que Agustín descubriese el sentido del «anima una et cor unum» de los Hechos[56]. De este modo, la Regla de San Agustín tuvo que ser redactada entre el año 391, fecha de la fundación del primer monasterio de Hipona, y los últimos años del siglo IV. Posiblemente después del año 396 porque en esa fecha escribe San Agustín el libro *De continentia,* del que parece haber algún vestigio en la Regla. Verheijen señala el año 397, después de la muerte del Obispo Valerio, cuando Agustín abandona el monasterio para residir en la casa episcopal y fundar allí el segundo monasterio de Hipona. Agustín habría querido sustituir su presencia con unas normas de conducta dadas por escrito[57].

---

52 VERHEIJEN, L., *La Regula Augustini,* DIP, 7, p. 1546. MERLIN, N., *Saint Augustin et la vie monastique,* Albi, 1933, p. 31.

53 MANRIQUE, A., *La vida monástica de San Agustín...,* SAGE, A., *La Règle de Saint Augustin commentée par ses écrits...*

54 MERLIN, *op. cit.*

55 *VERHEIJEN, L., op. cit.*

56 VERHEIJEN, L., *Saint Augustine's monasticism in the light of Acts 4,32-35,* página 52.

57 VERHEIJEN, L., *La Regula Augustini,* DIP, 7, p. 1548.

El *Praeceptum* o Regla de San Agustín es muy breve. Se puede dividir en cinco secciones: una introducción muy breve, un capítulo en el que se expone lo más nuclear de la comunidad agustiniana, seis capítulos sobre aspectos particulares de la vida monástica, una oración que quiere sintetizar todos los elementos anteriores y, finalmente, una brevísima conclusión.

c) *Regularis Informatio.* Está contenida en la carta 211 de San Agustín[58]. Está dirigida (año 423) a la comunidad femenina de Hipona. Consta de dos partes. En la primera, el santo corrige algunos abusos que se han introducido en la observancia monástica. Da una solución específica al problema que le había sido planteado por la comunidad que le pedía la destitución de la superiora y del capellán. Agustín no se aviene a ello porque cree intuir intenciones poco rectas. La segunda parte de esta carta contiene casi en su totalidad el *Praeceptum* o *Regla masculina,* en femenino. El *Praeceptum* y la *Regularis Informatio* son tan idénticas en su contenido que, como ya se deja dicho anteriormente, ha dado origen a una controversia en torno a cuál de los dos textos habría de ser el primero. Durante siglos se le concedió la primacía a la *Regularis Informatio,* pero en la actualidad parece ya definitiva la opinión contraria.

2) *Sobre el trabajo de los monjes*[59]. Escrita en torno al año 400-401. La obligación del trabajo se planteó entre los monjes de Cartago a finales del siglo IV. Algunos pretendían vivir sin trabajar apoyándose en el pasaje evangélico que manda no preocuparse por el comer y el vestir, y en el hecho de que los monjes deben ocuparse en trabajos espirituales como la oración, la predicación y la liturgia. San Agustín es contrario a esa tesis y exige a los monjes que trabajen para ganarse el sustento, apoyándose en San Pablo, que dice: «El que no trabaja, que no coma» (2 Tes 3,10).

3) *Sobre la Santa Virginidad*[60]. Escrito en el año 401. Proclama las excelencias de la virginidad como don de Dios. Insiste en el hecho de que el valor de la virginidad no radica en la realidad fisiológica, sino en la continencia amorosamente consagrada al Señor, basándose en consideraciones cristológicas, marianas, eclesiales y escatológicas.

---

58 PL, 33, 957-965.

59 PL, 40, 547-582.

60 PL, 40, 397-428.

4) *Cartas.* Abundan las cartas en las que San Agustín aborda de alguna manera los diversos temas de la vida monástica. Mencionamos las más importantes. *Carta 30*[61], aunque se halla entre la correspondencia de San Agustín, no es de él sino de San Paulino de Nola dirigida al santo de Hipona. Tiene máxima importancia porque en ella San Paulino de Nola le hace reflexionar a San Agustín sobre Hechos 4,32-35, que constituirá el fundamento de su estilo de vida comunitaria. *Carta 48*[62] sobre la vida contemplativa. *Carta 60*[63] sobre las cualidades que han de poseer los monjes para ser promovidos al ministerio sacerdotal. *Carta 78*[64]: San Agustín constata en este escrito dirigido a la comunidad cristiana de Hipona la existencia de monjes observantes y monjes menos observantes. *Carta 130*[65]: trata de la oración, colocando a Cristo como centro de la misma. *Carta 211*[66]: contiene la *Regla* o *Praeceptum* en versión femenina con algunas añadiduras que dicen relación directa a una comunidad de mujeres, como ya se ha dicho anteriormente. *Carta 243*[67]: trata directamente de la vocación monástica que exige una profunda caridad fraterna para insertarse en la comunidad.

## 4. El ideal monástico de San Agustín

San Agustín fue un hombre verdaderamente apasionado de la vida monástica. La vivió profundamente y trabajó con entusiasmo por expandirla por todo el Norte de Africa. ¿Fue original en su pensamiento monástico? El no fue ciertamente el inventor de la vida monástica, ni siquiera para las comunidades cristianas norteafricanas; ni tampoco pretendió establecer ninguna innovación con respecto al monacato anterior después de sus experiencias en los monasterios de Milán y de Roma; aceptó la organización anterior en cuanto tal. Sin embargo, San Agustín dio un

---

61 PL, 33, 114-121.
62 PL, 33, 316-326.
63 PL, 33, 483-493.
64 PL, 33, 725-729.
65 PL, 33, 596-630.
66 PL, 33, 957-965.
67 PL, 33, 1052-1055.

paso más en la comprensión de la vida comunitaria o cenobítica. El ideal monástico de San Agustín se sintetiza en estos tres puntos: 1) interioridad; 2) un solo corazón y una sola alma hacia Dios, y 3) el servicio de la Iglesia.

### 4.1. *Interioridad*

En el año 373, Agustín se sumerge en la lectura del *Hortensio* de Cicerón. Esta lectura cambió por completo su mentalidad. Si antes vivía inmerso en los placeres del mundo, desde ahora empieza a ambicionar la inmortalidad de la sabiduría[68]. Se da cuenta de que para ser hombre en plenitud es preciso retornar permanentemente a la propia interioridad. Se trata de retornar *ad seipsum* que él ha aprendido en la lectura de los autores neoplatónicos[69]. Ha descubierto, por fin, que la verdad reside en el interior del hombre[70]. La interioridad se fundamenta sobre la *memoria sui* porque el vivir fuera de sí mismo es la consecuencia del pecado; éste produce necesariamente la dispersión. San Agustín, pues, concibe la interioridad como plenitud de ser y de vida. El conocimiento de sí mismo abre necesariamente al conocimiento de Dios e incluye toda la riqueza del mundo creado[71]. La interioridad encuentra su mejor cauce en la oración y en la contemplación.

### 4.2. *Un solo corazón y una sola alma hacia Dios*

En estas palabras de la Regla se sintetiza el ideal comunitario de los monasterios agustinianos. La comunidad no es más que una consecuencia de la interioridad. Al redescubrirse el hombre a sí mismo, se percata de que es imagen de Dios y que, por lo mismo, tiene que comunicarse con los demás hombres, porque el ser imagen de Dios es el primero y más importante de todos los bienes que los hombres poseen en común. El hombre tiene que

---

68 *Confesiones,* III, 4, 7; VI, 11, 18.
69 *Confesiones,* VII, 10, 16.
70 SAN AGUSTÍN, *De vera religione,* XXXIX, 72: PL, 34, 154.
71 MORÁN, J., *Agostino Aurelio,* DIP, 1, p. 428.

vivir en la continua presencia de Dios, en la propia intimidad y en relación con los demás hombres. San Agustín eleva esta categoría *natural* del hombre a una categoría sobrenatural, al fundamentar su comunidad en el pasaje de los Hechos 4,32-35: «La multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma»[72].

Un hombre con una visión comunitaria tan marcada podría haberse dejado llevar fácilmente a polemizar con los monjes solitarios del desierto. Pero no fue así. San Agustín admiraba profundamente a los eremitas[73] porque piensa que Cristo tiene sus preferencias entre estos siervos de Dios que moran en los desiertos[74].

San Agustín ha contribuido de un modo definitivo al desarrollo de la vida comunitaria. San Pacomio, partiendo de una vida semianacorética, había descubierto el valor del amor fraterno y de la vida común. También San Basilio había supeditado el ascetismo a las relaciones del amor fraterno con una explícita evocación de la comunidad primitiva de los Hechos. Parecería que San Agustín no podría añadir nada nuevo a la espiritualidad de la comunidad monástica. Sin embargo, él sistematizó ciertos elementos que, desde entonces, se considerarán fundamentales en la teología de la vida comunitaria. La comunidad agustiniana se reúne para vivir en la *unanimidad*. El servicio de Dios se realiza esencialmente en la *concordia fraterna,* hasta el punto de que la comunidad fraterna no es un elemento más, sino que lo es todo en sus monasterios. El monje agustino rinde su culto a Dios a través del hermano: «Vivid, por tanto, todos en unanimidad y concordia y honrad los unos en los otros a Dios, de quien sois templos vivos»[75]. La relación humana asume así un valor religioso.

La caridad fraterna tiene un papel central en la misma ascesis agustiniana. Al comentar el pasaje paulino en el que se compara al cristiano con los que corren en el estadio (1 Cor 9,29), le da un sentido netamente comunitario: «Todos corren en el estadio, dice San Pablo, pero uno solo recibe el premio, y los demás se retiran

---

72 BAVEL., T., VAN *«Ante omnia» et «in Deum» dans la «Regula sancti Augustini», «Vig. Christ.»,* 12 (1958), 157-165.

73 SAN AGUSTÍN, *De vera religione,* III, 5: PL, 34, 125.

74 SAN AGUSTÍN, *Epist. ad cath. de sect. Donatist.,* XIV, 41.

75 SAN AGUSTÍN, *Regla,* 2.

vencidos. Pero, para nosotros, no es así. Todos aquellos que corren, aunque sea solamente al final, lo reciben, y aquel que ha llegado el primero espera al último para ser coronado por él. Porque en esta lucha se trata de caridad y no de codicia: todos los que corren se aman mutuamente y es este amor lo que constituye su carrera»[76]. En la comunidad agustiniana, el amor fraterno es *nuestra carrera* o, lo que es lo mismo, *nuestra ascesis*.

Signos de la vida en comunión son el diálogo y la comunicación de bienes. El diálogo tiene una importancia grande en la comunidad agustiniana; no sólo ahonda sus raíces en la misma visión que tiene San Agustín de la *caridad,* sino también por el hecho de que su comunidad está compuesta por estudiosos, y en la cultura de la época el diálogo era medio imprescindible para aprender. La comunicación de bienes se realiza en primer lugar en el plano de los bienes espirituales, puesto que la caridad hace común todo aquello que cada uno posee, puesto que cada uno, cuando ama en el otro aquello que él mismo no tiene, lo posee él mismo[77]. Pero la comunicación de bienes se extiende a lo material. La Regla agustiniana está en su mayor parte dedicada al tema de la comunicación de bienes. Al entrar en la comunidad agustiniana es preciso despojarse de los bienes, dándolos a los pobres o poniéndolos en común. La relación con los bienes materiales la contempla San Agustín como *renuncia* y como *comunión*. Una y otra están también al servicio de la caridad fraterna. La renuncia es medio eficaz de caridad; la puesta en común de todos los bienes es ella misma expresión de caridad.

La comunidad monástica agustiniana exige también la obediencia, pero San Agustín la considera como una manifestación de la misma caridad, pues la entiende como un servicio a los hermanos. No hay que obedecer como siervos sometidos a la ley, sino como seres libres dirigidos por la gracia. Es misión del superior corregir a los inquietos, consolar a los pusilánimes y ser paciente con todos, deseando siempre ser más amado que temido, pensando que de todo ha de dar cuenta a Dios[78]. El superior no se ha de considerar «feliz por la autoridad, que de suyo tiende a dominar, sino por la caridad, que de por sí tiende a servir»[79].

---

76 San Agustín, *Enarrat. in psalm. 39, 12.*

77 San Agustín, *Tract. in Joan.,* 62, 2.

78 San Agustín, *Regla,* 11.

79 San Agustín, *Regla,* 12.

El mero hecho de entrar en la comunidad monástica suponía para el monje la renuncia a la vida conyugal[80]. San Agustín exige a sus monjes una gran pureza de corazón[81]. La Regla tiene abundantes consideraciones sobre el comportamiento concreto de los monjes en este punto[82]. Pero solamente con la gracia de Dios queda justificado y reformado en sus cualidades naturales y dispuesto para conseguir el «amor ordenado» y la «libertad liberada»[83]. El amor se convierte en sublimación al tener Dios su exclusiva, permitiendo la posibilidad de una vida común y fraterna.

### 4.3. *El servicio de la Iglesia*

Desde la perspectiva de la organización monástica, la novedad de San Agustín consistió en unificar estrechamente la vida de *clérigo* y la vida de *monje*. Ciertamente, antes de San Agustín, ya había creado una institución semejante Eusebio de Vercelli; pero no cabe duda de que la institución agustiniana constituye el ejemplo más claro y mejor organizado, y, por otra parte, no consta que él conociera la experiencia de Vercelli.

El apostolado es una consecuencia necesaria de la inserción del monje en la Iglesia y al servicio de la Iglesia[84]. San Agustín ha llegado a esta conclusión por la experiencia personal y al constatar las necesidades de la Iglesia. Si lo exige la necesidad de la Iglesia, es preciso dejar el retiro y la contemplación para entregarse enteramente a su servicio[85]. Pero también se debe evitar el extremo contrario: lanzarse al ministerio sin haber sido llamados por la Iglesia[86]. La simbiosis estudio-contemplación-apostolado fue la gran originalidad monástica de San Agustín[87]. El en-

---

80 SAN AGUSTÍN, *De gratia et libero arbitrio,* I, 4,7; PL, 44, 886.

81 SAN AGUSTÍN, *Regla,* 6.

82 SAN AGUSTÍN, *Regla,* 6,9.

83 SAN AGUSTÍN, *De vera religione,* 46, 88: PL, 34, 161-162.

84 MORÁN, J., *El equilibrio ideal de la vida monástica en San Agustín,* Valladolid, 1968, pp. 159-160.

85 SAN AGUSTÍN, *Epist. 48,* 2: PL, 33, 188: «Nec vestrum otium necessitatibus Ecclesiae praeponatis».

86 SAN AGUSTÍN, *In Jo. En. Tratactus,* LVII: PL, 35, 1732-1741.

87 GIARDINI, H., *L'ideale monastico di Sant'Agostino,* Roma, 1954, p. 12.

tiende a sus monjes como servidores de Dios, de Cristo, de la Iglesia y de sus hermanos[88].

## 5. Expansión del monacato de San Agustín

El monacato agustiniano alcanzó una rápida expansión por el Norte de Africa. En el año 394, además de los monasterios de Tagaste, Hipona y Cartago, otras comunidades cristianas gozaban ya de la presencia de monjes agustinos, aunque no se pueden precisar sus nombres[89]. El extraordinario prestigo de San Agustín contribuyó en gran medida a que cristianos económicamente bien dotados contribuyesen a la fundación de nuevos monasterios. Algunas ciudades de mayor importancia contaron con más de un monasterio[90].

Los monasterios agustinianos se convirtieron muy pronto en seminarios de donde se proveían de presbíteros las iglesias locales norteafricanas y, sobre todo, de ellos salieron numerosos obispos que después fundaron monasterios en sus diócesis. Lo testifica Posidio, biógrafo del santo: «Como unos diez santos y venerables varones, continentes y muy doctos, envió el bienaventurado Agustín, a petición de las iglesias, los cuales, secundando sus santas intenciones, fueron propagando iglesias y fundando monasterios... no sólo por todo el Norte de Africa sino incluso más allá del mar»[91]. Manrique expone con todo detalle los monasterios conocidos fundados por San Agustín y sus discípulos. Generalmente, donde se fundaba un monasterio de varones se fundaba también uno de mujeres[92].

Las persecuciones de los vándalos afectaron más a los obispos y a los fieles que a los monjes, pero también entre éstos hubo algunos casos de persecución y de martirio, como el de los monjes de Capsa. La restauración del poder imperial romano llevada a cabo por Justiniano en el Norte de Africa supuso un nuevo florecimiento de la vida monástica no sólo respecto al número,

---

88 San Agustín, *Epist. 20,* 2; *Epist. 126,* 3; *Epist. 158,* 3; *De opere monachorum,* 3,4; *Sermo, 355,* 2; *Sermo, 356,* 3.

89 San Agustín, *Epist. 24,* 6.

90 San Agustín, *Enarrat. in psalm. 103, 3,* 16.

91 Posidio, *Vita Augustini,* XI: PL, 32, 140-142.

92 Manrique, A., *La vida monástica en San Agustín,* pp. 131-206.

sino también en cuanto a la organización específica de los monasterios. El Concilio de Cartago del año 535 confirmó la independencia de los monasterios respecto de los obispos. La figura más relevante del monacato africano, después de la muerte de San Agustín, fue sin duda San Fulgencio de Ruspe (muerto en 533), obispo famoso por su extraordinario saber teológico y por su intrepidez ante los perseguidores de la Iglesia. Fue desterrado a Cerdeña y fundó en Cagliari, en el año 525, el monasterio de San Saturnino[93].

Después de la caída del Norte de Africa en manos de los musulmanes, los monasterios agustinianos fueron desapareciendo paulatinamente, como la misma Cristiandad en general. En el siglo XI aún existía un monasterio en Kairouan[94].

## 6. Permanente influencia de la Regla de San Agustín

Si los monasterios agustinianos desaparecieron por completo, no sucedió así con su Regla que estará llamada a ejercer una extraordinaria influencia a través de los siglos, porque ha servido de fuente de inspiración para la composición de otras reglas y porque ha sido aceptada como propia por muchas Ordenes y Congregaciones religiosas.

Algún vestigio, aunque mínimo, ya se encuentra en la *Regla del Maestro* (ca. 500). San Cesáreo de Arlés se sirvió en gran medida para la composición de sus dos Reglas de Monjes y de Monjas (534). A través de la Regla del Maestro y de las Reglas de Cesáreo de Arlés, llega el influjo agustiniano a la Regla del napolitano Eugipio (ca. 530). A través de la Regla del Maestro, pero también por lectura directa de sus obras, y más concretamente de la Regla, San Agustín influyó en la más importante de todas las Reglas monásticas, la Regla de los Monjes, de San Benito (530). La Regla de San Aureliano de Arlés es deudora de la de San Agustín a través de la Regla de San Cesáreo de Arlés para las Monjas, de la que es prácticamente una refundición (548).

---

93 LAPEYRE, G., *Saint Fulgence de Ruspe: un evêque sous la domination vandale,* Lethielleux, 1929.

94 GAVIGAN, J. J., *De vita monastica in Africa...*, p. 180.

También por mediación de las Reglas de San Cesáreo, llega a la famosa *Regula tarnatensis* la influencia agustiniana, escrita con toda probabilidad en el Sureste de Francia en torno al año 550. Por la misma línea de San Cesáreo de Arlés, depende de San Agustín la *Regula Patrum tertia* (ca. 540); la *Regula Pauli et Stephani* (ca. 570), en cambio, parece haber bebido directamente en la fuente agustiniana. En España, San Leandro de Sevilla se sirvió en gran medida de la Regla de San Agustín para su *De institutione virginum,* dirigida a su hermana Florentina; también la *Regla de los Monjes,* de San Isidoro (615-618), lleva profundamente marcadas las huellas agustinianas. A través del santo hispalense, y también de San Cesáreo de Arlés, llega la influencia agustiniana al monacato del Bierzo, la llamada Tebaida española: la *Regla* de San Fructuoso (ca. 645) y la *Regula communis* (ca. 665-680), fruto ésta de una reunión de los abades berciano-galaico-portugueses. También de origen berciano-galaico-portugués es la brevísima *Regula Consensoria,* llamada así por el consenso al que llegaron un grupo de monjes a finales del siglo VII. Esta Regla se le ha atribuido durante muchos siglos a San Agustín, pero la crítica moderna le niega rotundamente la paternidad y la considera de origen español.

En el movimiento monástico surgido en el continente europeo por influjo del monacato irlandés, sobre todo de San Columbano, están las *Reglas* de Donato y de Valdeberto, la de este último conocida como *Regula cuiusdam Patris ad virgines,* que se conectan con San Agustín a través de las Reglas de San Benito y de San Cesáreo de Arlés (ca. 675)[95].

El movimiento canonical organizado por Crodegando de Metz (muerto en 766) y ratificado por el Capitular de Aquisgrán (816), aunque no asume desde el principio la Regla agustiniana, sí experimenta su influencia, como lo demuestra la *Institutio canonicorum et sanctimonialium Aquisgranensis* (816), que regulará la vida de los Canónigos Regulares hasta la Reforma gregoriana, que empezará a considerar a San Agustín como «padre» de los mismos. La adopción de la Regla de San Agustín por los Canó-

---

[95] BISHKO, C. J., *Reglas monásticas,* DHEE 3 (1973), 2068-2069. TURBESSI, G., *Regole monastiche antiche,* Roma, 1974. CAMPOS, J. ROCA, I., *Reglas monásticas de la España visigoda,* Madrid, 1971. VOGÜÉ, A. DE, *Regola,* DIP, 7, 1411-1434.

nigos Regulares empieza en Francia y, desde allí, se extiende a diversas naciones de Europa, a finales del siglo XI y finales del XII.

El gran avance de la Regla de San Agustín empieza cuando el Concilio IV de Letrán (1215) la considera como una de las Reglas a las que se pueden acoger las Ordenes de nueva fundación. Y así lo hicieron los Dominicos, los Siervos de María y, por supuesto, los Agustinos. El P. B. Rano calcula que son actualmente más de 500 Ordenes y Congregaciones las que están afiliadas a la Regla de San Agustín, aunque después cada una de ellas tenga sus propias Constituciones[96].

---

96 RANO, B., *La familia agustiniana,* «OSA Internationalia», 10 (1981), 141-143; 159-161.

# 11. El monacato en la Península Ibérica

## Bibliografía

GARCÍA VILLADA, Z., *Historia Eclesiástica de España,* II, p. 1.ª, Madrid, 1929. GONZÁLEZ, T., *El monacato* (español), en *Historia de la Iglesia en España,* dirig. por GARCÍA VILLOSLADA, R., I, Madrid, 1979, pp. 612-662. PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media,* 2 vols., Madrid, 1932-1934. Id., *San Martín y el monaquismo,* BA 8 (1957), 50-67. Id., *Le monachisme en Espagne au temps de S. Martin,* SA, 46, Roma, 1961, pp. 45-65. MUNDO, A., *Il monachesimo nella penisola Iberica,* en *Il monachesimo nell'alto medievo,* Espoleto, 1957, páginas 73-108. GIBERT, G. M., *El eremitismo en la España romana,* en *España eremítica,* Pamplona, 1970, 41-47. ORLANDIS, J., *Estudios sobre instituciones monásticas medievales,* Pamplona, 1971. Id., *La Iglesia en la España visigótica y medieval,* Pamplona, 1976. FERNÁNDEZ ALONSO, J., *La cura pastoral en la España romano-visigoda,* Madrid, 1965. FERNÁNDEZ CATÓN, J. M., *Manifestaciones ascéticas de la Iglesia hispano-romana del siglo IV,* León, 1962. MARTÍNEZ, F., *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles,* París, 1913. SEGUI VIDAL, G., *La carta-encíclica del obispo Severo de Menorca,* Roma, 1937. COCHERIL, M., *Études sur le monachisme en Espagne et en Portugal,* Lisboa, 1975. MARTINS, M., *O monacato de São Fructuoso de Braga,* Coimbra, 1950. LINAGE CONDE, A., *El ideal monástico de los Padres visigodos,* «Ligarzas», 1 (1968), 79-97. Id., *Pobreza, castidad y obediencia en el monacato visigodo,* «Studia Silensia», I, Silos, 1975, pp. 29-56. ROBLES, L., *Isidoro de Sevilla, escritor monástico,* en *Homenaje a Fr. Justo Pérez de Urbel,* Silos, 1977, pp. 39-72. CAMPOS, J., *La «Regula Monachorum», de San Isidoro,* «Helmántica», 12 (1961), 61-101. SUSIN ALCU-

BIERRE, R., *Sobre las fuentes de la «Regula Isidori»*, «Salmanticensis», 14 (1967), 389-412. DÍAZ Y DÍAZ, C., *La vida eremítica en el reino visigodo*, en *España eremítica*, Pamplona, 1970, pp. 49-62. SAN ISIDORO, *Regla*, en *Santos Padres españoles*, ed. CAMPOS, J., ROCA, E., Madrid, 1971, pp. 79-125. SAN FRUCTUOSO, *Regla*, en *op. cit.*, pp. 129-162. SAN LEANDRO, *Regla*, *op. cit.*, pp. 9-76. *Regla Común*, *op. cit.*, pp. 9-76. *Regla Común*, *op. cit.*, pp. 165-211. LAMBERT, A., *Bachiarius*, DHGE, 6, col. 158-168. DUHR, J., *Bachiarius*, DS 1, col. 1187-1188. MUNDO, A., *Estudis sobre el «De fide» de Baquiari*, SM 7 (1965), 247-303. LINAGE CONDE, A., *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, 3 vols., León, 1973.

## 1. El ascetismo premonástico

Las fuentes seguras de la presencia y desarrollo del Cristianismo en España para los tres primeros siglos son prácticamente inexistentes, apenas una línea del fragmento de Muratori[1]; una frase de San Ireneo[2] que aludiría al florecimiento de la Iglesia en la península Ibérica; otra de Tertuliano que supone que «todos los confines de España» han sido ya evangelizados[3]; una carta de San Cipriano[4] contra los obispos Basílides de Astorga y Marcial de Mérida; y las Actas de los mártires de Tarragona[5].

Como en el resto de la Cristiandad, también en España el ascetismo tuvo que florecer a la par que crecían las comunidades cristianas; pero a lo largo de los tres primeros siglos no se encuentra fuente alguna que atestigüe la presencia de algún cristiano entregado a una vida en virginidad o en continencia. Sin embargo, aunque no se conozcan nombres concretos, sí que se puede afirmar la existencia de un ascetismo muy floreciente en España, por lo menos durante la segunda mitad del siglo III. La confirmación de esto la tenemos en los cánones 13 y 27 del Concilio de Elvira (actual Granada, a. 305). El canon 13 amenaza con severas penas a las «vírgenes consagradas a Dios» que son

[1] KIRCH, K., *Enchiridion fontium Historiae Ecclesiasticae*, n. 159, Barcelona, 1960.

[2] SAN IRENEO, *Adv. haereses*, I, 10.

[3] TERTULIANO, *Adv. iudaeos*, c. 7.

[4] SAN CIPRIANO, *Epíst. 67.*

[5] RUIZ BUENO, D., *Actas de los mártires*, Madrid, 1951.

infieles al «pacto de virginidad»; y el canon 27 prohíbe la cohabitación de las vírgenes con los clérigos[6]. Una legislación como ésta, presupone la existencia de un ascetismo tan perfectamente organizado que necesariamente ha de tener unos orígenes que se remontan a fechas muy anteriores.

Por el mismo Concilio de Elvira conocemos el primer nombre de un asceta español. Se trata de Osio de Córdoba, uno de los firmantes del mencionado Concilio. De él dicen los Menologios Orientales: «Habiendo renunciado al mundo, brilló en la Iglesia por la santidad de su vida». San Isidoro de Sevilla afirma que él leía y alababa la doctrina de un libro sobre la virginidad escrito y dedicado por Orosio a una hermana suya consagrada a Dios[7]. Gregorio de Elvira, seguidor del puritanismo de Lucífero de Cágliari, atestigua la vida en virginidad en su Iglesia (ca. 360)[8].

Quizás sea demasiado aventurado hablar de la existencia de un voto público de virginidad en la Iglesia española de principios del siglo IV. No es suficiente la expresión «vírgenes que se han consagrado a Dios» para afirmar la existencia de ese voto público de virginidad. Pero sí le da una cierta fuerza la idea del *pacto* que hace la virgen cristiana y que rompe al ser infiel a su virginidad, puesto que esta palabra, *pactum,* la encontraremos como algo específico del monacato español para significar la profesión monástica. Ciertamente, las vírgenes tenían en la Iglesia española una categoría especial, porque a las infieles no se les reconoce la posibilidad de contraer un matrimonio posterior válido. El juicio de E. Martínez sobre el ascetismo español de finales del siglo III y principios del IV, parece especialmente atinado:

«Este canon (13 del Concilio de Elvira) dice mucho en favor del estado del ascetismo español a finales del siglo III. La disciplina de los *votos, que marca por sí misma el progreso del ascetismo, estaba* en España probablemente más desarrollada que en otras partes. La virgen consagrada que se casa no es solamente adúltera e infiel a Cristo, como dice San Cipriano, sino que no puede contraer matrimonio legítimo, y en caso de no arrepentirse, no se le podrá dar la comunión ni en caso de muerte»[9].

---

[6] VIVES, J., *Concilios visigóticos e hispano-romanos,* Barcelona-Madrid, 1963, p. 4.

[7] SAN ISIDORO, *De viris illustribus,* c. 5.

[8] GREGORIO DE ELVIRA, *Tract.,* X, 7-13; CSL, 69, pp. 77-79.

[9] MARTÍNEZ, F., *L'ascétisme chrétien...,* p. 108.

Gregorio de Elvira, seguidor del puritanismo de Lucífero de Cágliari, atestigua la presencia de vida en virginidad en su Iglesia en los primeros decenios de la segunda mitad del siglo IV[10]. Y quizás se le pueda considerar también como el primer promotor de una vida en comunidad de los ascetas que sería como el puente que uniría el ascetismo con el monacato en la Península Ibérica. Según algunos historiadores de la época, durante una algazara, provocada por los adversarios de Gregorio, varias personas que moraban junto a la iglesia episcopal, fueron muertas a bastonazos[11].

Desde mediados del siglo IV conocemos los nombres de algunos ascetas españoles relevantes. Españoles eran los padres de San Dámaso (muerto en 384) que después de algún tiempo de matrimonio decidieron entregarse al ascetismo que implicaba la renuncia a las relaciones conyugales[12]. También la hermana de San Dámaso, Irene, que murió siendo aún muy joven consagró a Dios su virginidad[13]. A finales del siglo IV, estuvieron en España el matrimonio Paulino y Teresa o Tarasia; él era oriundo de Aquitania; ella era española. Después de la muerte de su hijo de corta edad, decidieron vivir en continencia. Paulino llegó a ser Obispo de Nola (Italia), cuyo nombre va indeleblemente unido al suyo: San Paulino de Nola. Por las Cartas de San Jerónimo se conoce la existencia de otro matrimonio español, Lucino y Teodora, naturales de Sevilla, que vivía en continencia[14].

Aunque los nombres de ascetas y vírgenes sean muy escasos, la literatura y, sobre todo, los cánones de los concilios, empezando por el de Elvira, demuestran que el ascetismo conoció un gran florecimiento en la península ibérica durante los cuatro primeros siglos. Sin embargo, a finales del siglo IV, se ciernen sobre el ascetismo español algunos nubarrones que lo pusieron en peligro. Hacia el año 375 el priscilianismo, que se presentaba con unos matices innegablemente ascéticos, conmocionó notablemente a la Iglesia española. El mismo Priscialiano era un verdadero asceta que influía profundamente sobre las masas cristianas. Pero es un

---

10 GREGORIO DE ELVIRA, *op. cit.*, p. 79.

11 *Faustini et Marcelli Libellus precum*, PL, 13, 97.

12 LECLERCQ, H., *Damase*, DACL, fasc. XXX, p. 146.

13 *Ibídem.*

14 SAN JERÓNIMO, *Epíst. 71, Epíst. 75.*

ascetismo extremista[15]. En este contexto, hay que entender las decisiones del Concilio de Zaragoza del año 380. Los obispos empiezan a mirar con desconfianza el ascetismo y, sobre todo, un ascetismo ya estructurado que preanuncia, si es que no se trata de la primera manifestación del monacato español. Pues en ese concilio aparece por primera vez en España la palabra *monje:*

«Si algún clérigo, por una supuesta vanidad o soltura, abandonase espontáneamente su oficio y quisiere parecer como más observante de la ley siendo *monje* que clérigo, debe ser expulsado de la Iglesia, de modo que no será admitido en ella sino después de mucho tiempo de ruegos y súplicas»[16].

Hay quienes interpretan este canon en el sentido de que los Obispos ven disminuir las filas del clero para hacerse monjes y quieren ponerle un freno[17]. Pero el canon alude, con claridad, a algunos defectos típicos del priscilianismo, muy pagado de su ascetismo, tales como «una supuesta vanidad o soltura». Por otra parte, el Concilio también endurece las posiciones eclesiásticas frente a la profesión de vida en virginidad de las mujeres. El canon 8 prohibía dar el velo a las vírgenes antes de haber cumplido los cuarenta años; y el obispo, a quien correspondía la imposición del velo, debía indagar acerca de la vida y las intenciones de aquella que deseaba consagrarse a Dios[18]. También el Concilio I de Toledo (ca. 399-400) se mostraba bastante severo con los ascetas y las vírgenes, sobre todo con los infractores del propósito o voto de virginidad[19].

Al lado de ese ascetismo, inficionado de priscilianismo, existía también un ascetismo plenamente ortodoxo y en comunión con la jerarquía eclesiástica. Prueba de ello es la oposición de San Martín de Tours, una de las mayores lumbreras de la Iglesia de su tiempo, el cual criticó duramente la muerte de Prisciliano por motivo de herejía, y se opuso frontalmente a que el emperador mandase a la Península Ibérica un ejército que acabase con

---

[15] SCHEPSS, *Prisciliani quae supersunt,* CSEL, Viena, 1899. MORIN, G., «RBén», 30 (1913), 318-335.

[16] VIVES, J., *Concilio de Zaragoza,* c. 6, p. 17; MANSI, 3, 635.

[17] GONZÁLEZ, T., *El monacato...,* pp. 623-624.

[18] VIVES, J., *Concilio de Zaragoza,* c. 8; MANSI, 3, 635.

[19] *Concilio I de Toledo,* I, cc. 6, 16, 19; MANSI, 3, 999 y 1001.

los seguidores de Prisciliano, puesto que al perseguir a los herejes caerían juntamente con ellos muchos inocentes, porque si no se hace un discernimiento profundo, se puede juzgar por las apariencias externas y no por la verdadera fe[20].

El priscilianismo sembró de confusión el ascetismo y el monacato incipiente de finales del siglo IV. Eran muchos los rumores que corrían en torno a las costumbres depravadas de la secta, aunque, sin duda, su doctrina contenía un fondo verdadero de ascesis. Su moral era extremadamente rigurosa: el matrimonio era considerado como obra del diablo; se prohibía el uso de ciertos alimentos como el vino y la carne. Los procesos de Tréveris, que llevaron a la muerte a Prisciliano y a algunos de sus discípulos, demuestran que habían caído en verdaderas aberraciones morales. Sin embargo, tal era su apariencia ascética que Sulpicio Severo describe a Prisciliano con los rasgos de un verdadero monje[21]. Y el pueblo lo consideraba a él y a sus discípulos como verdaderos ascetas. De ahí, la animosidad de la Jerarquía contra el priscilianismo y contra todo lo que pudiera revestir sus apariencias. El Concilio de Zaragoza (380) con todas sus disposiciones contrarias a la vida monástica, hay que explicarlo desde este ascendiente del priscialinismo sobre el pueblo fiel. Itacio de Ossobona, gran enemigo del priscilianismo, y también hombre bastante mundano, tenía, a decir de Sulpicio Severo, una inquina tal a los monjes, por considerarlos sospechosos de priscilianismo, que apenas veía una persona entregada a la lectura de la Biblia y a las prácticas ascéticas, inmediatamente la acusaba de herejía. Una tez pálida y un vestido raído eran para él garantía suficiente de herejía[22]. Posiblemente, a los monjes y ascetas les faltó un poco de humildad y de sumisión a la Jerarquía, pero a algunos Obispos, como fue el caso del mencionado Itacio de Ossobona y de Idacio de Mérida, les faltó no menos humildad y, sobre todo, capacidad de discernimiento para diferenciar el buen trigo de la cizaña. El Papa Siricio, con su carta a Himerio de Tarragona, puso las cosas en su sitio, corrigiendo por una parte la tendencia de los ascetas y monjes a un excesivo aislamiento de la Iglesia oficial; y, por otra, exhortando y obligando a los obis-

---

20 SULPICIO SEVERO, *Dialogus,* III, 2; CSEL, I, 208-209.
21 SULPICIO SEVERO, *Historia sacra,* XLVI; PL, 20, 155.
22 SULPICIO SEVERO, *Historia sacra,* XLIX; PL, 20, 157.

pos a aceptar y a discenir el don del Espíritu para la Iglesia que era el monacato.

## 2. Los primeros pasos del monacato español

Aunque el término *monje* empleado por el Concilio de Zaragoza del año 380 no es necesario entenderlo en el sentido estricto de *monje cenobita,* sin embargo es preciso afirmar que en el último tercio del siglo IV, la vida monástica en España experimenta una gran expansión. Prueba de ello puede ser la intervención del Papa Siricio ante Himerio, arzobispo de Tarragona. La intervención del Papa Siricio parece como si fuese una especie de corrección a las decisiones del Concilio de Zaragoza que rechazaba a los clérigos que abrazaban la vida monástica. Este Concilio, sin duda, con la buena intención de extirpar las doctrinas y el rigorismo moral del priscilianismo, de hecho entorpecía la expansión del ascetismo y de la vida monástica. Ya conocemos a los obispos Idacio de Mérida e Itacio de Ossobona que, con el pretexto de perseguir a los priscilianistas, hacían imposible también la vida a los ascetas y a los monjes. Y aún es más doloroso el caso de Vigilancio de Barcelona que perseguía a los monjes porque doctrinalmente no admitía ese estilo de vida cristiana.

La carta del Papa Siricio es respuesta a una consulta que le hizo Himerio de Tarragona en torno al año 385 sobre cuál debería ser su conducta para con los monjes infieles a su vocación. La intervención del Papa no se limita a dar normas concretas para el castigo de los monjes inobservantes, sino que se eleva a un principio superior, distinguiendo entre monjes buenos y malos. Los buenos deben ser estimados e incluso pueden ser ordenados de sacerdotes. Y los sacerdotes que se hacen monjes pueden y deben seguir ejerciendo su ministerio dentro de la comunidad en que viven. En cambio, los monjes infieles a su vocación, «ordenamos que sean separados de las *comunidades monásticas* y encerrados en estrechas celdas, para que se purifiquen en la penitencia para poder ser admitidos a la penitencia a la hora de la muerte»[23]. El Concilio de Zaragoza habla solamente de *monjes.* El Papa Siricio habla ya de *monjes* y *monjas.*

Por todo el contexto, interno y externo, de la carta del Papa

---

[23] SIRICIUS, *Ad Him. Tarracon.,* PL, 13, 1137.

Siricio, se puede deducir que se trata ya de una vida comunitaria en sentido estricto, tanto en el caso de los monjes como en el caso de las monjas; pero con una organización todavía demasiado imperfecta que podía dar lugar a muchos abusos.

Un paso más en la expansión y organización de la vida monástica española de finales del siglo IV está representado por dos cartas, ciertamente de origen español, que se encuentran en un códice de la Abadía de Saint Gall, escrito en el siglo IX. La primera es la respuesta a la carta de una dama cristiana que pide que le enseñe el camino de la perfección cristiana. En la segunda, una dama cristiana escribe a otra exhortándola a pasar los días que van desde Navidad hasta la Epifanía, consagrada a la oración y a la penitencia, buscando un lugar de retiro, para dedicarse allí a la oración entre los monjes, porque el monasterio debe ser para un buen cristiano lo que fue la gruta de Belén para María y José[24]. Un consejo de esta naturaleza parecería exigir un número muy abundante de monasterios a finales del siglo IV. Sin embargo, las noticias concretas de monasterios son más bien escasas. Solamente conocemos el emplazamiento de dos monasterios de esta época.

El primero de estos monasterios lo conocemos por una carta de San Agustín, cuya fecha puede retrasarse, según el P. Pérez de Urbel[25], hasta el año 418 después del regreso de Orosio del Oriente (417), aunque otros autores la adelantan hasta finales del siglo IV o comienzos del siglo V. La carta va dirigida al monje Eudoxio, *superior* de un monasterio de la Isla Cabrera (Baleares). Lo cual indica que, por lo menos, una cierta vida comunitaria existía en ese monasterio, aunque, sin duda, no tan perfectamente organizada como la que vigía en los monasterios agustinianos. Dos monjes del monasterio balear habían pasado algún tiempo en Hipona. San Agustín cita incluso sus nombres: Eustacio y Andrés. Cuando San Agustín escribe su carta, el primero ya había muerto: «...había pasado al descanso, que no es combatido por las olas, como su isla; allí ya no añora la isla Cabrera, como cuando estaba entre nosotros, porque ya no tiene necesidad de vestirse de cilicios»[26]. Posiblemente pertenecían también

---

[24] MGH, t. VIII, 265.

[25] PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles,* I, 101.

[26] SAN AGUSTÍN, *Epíst. 48.*

a este monasterio aquellos monjes a cuyas oraciones el General Mascecil debía la victoria contra su propio hermano Gildón en el año 398[27].

El segundo monasterio tenía su emplazamiento en Menorca. Se habla de él con ocasión de los prodigios obrados en Mahon por algunas reliquias de San Esteban dejadas allí por Orosio después de su frustrado regreso a la Península Ibérica. En la carta circular de Severo, obispo de Ciudadela, en la que se narran todos esos portentosos acontecimientos se habla repetidamente de monjes que viven en común formando un monasterio. También se habla de monjas o de devotas, pero sin precisar si viven o no en comunidad[28].

La vida monástica española de los primeros tiempos, como la de otras regiones, dependía enteramente de la espontaneidad. Era un anhelo vivo, interior, que impulsaba a aquellos primeros monjes a la práctica de los consejos evangélicos. Los ideales monásticos, alimentados con la lectura de la Palabra de Dios y de los Santos Padres, se fue especificando paulatinamente a medida que las propias experiencias religiosas se confrontaban con los escritos monásticos de San Pacomio, San Basilio, San Jerónimo, San Agustín y demás autores. De las formas eremíticas o solitarias se pasó a las primeras experiencias comunitarias. Baquiario opta explícitamente por la vida comunitaria porque, lo mismo que San Basilio, piensa que ofrece más posibilidades de perfeccionamiento cristiano: «Para que la compañía de los mejores les sirva de estímulo»[29].

La vida comunitaria exige una institucionalización más estable que se traduce incluso en una nueva terminología: *frater* o *hermano* es el monje que vive en un monasterio; *soror* o *hermana* es la virgen que vive en compañía de otras vírgenes. Egeria llama «hermanas» y también «reverendas señoras» a las componentes de la comunidad a la que envía su *Itinerarium*. La vida comunitaria exige la presencia de alguien que ejerza la autoridad a fin de mantener el orden temporal y espiritual del monasterio.

---

27 OSORIO, *Historiarum libri VII*, c. 36. Cfr. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles*, I, 100. Algunos autores identifican esta isla Cabrera con la isla Caprara de la que habla Rutilio Numaciano: *De reditu suo*, I, 439-452, pero no lo demuestran. Cfr. COLOMBÁS, G., *El monacato primitivo*, I, 292.

28 SEVERO DE MENORCA, *Epíst.*, PL, 20, 731-746.

29 BAQUIARIO, *De reparatione lapsi ad Januarium*, PL, 20, 1045.

Baquiario le llama a esta autoridad *Padre del monasterio,* el cual tenía que responder ante Dios de todos y de cada uno de los miembros de su comunidad monástica. La obediencia se profesa de un modo explícito: «Vos que habéis sido siempre obediente a Dios, ¿por qué no corréis para salvar un alma que *profesa la obediencia?*»[30]. No se hace mención en cambio de una *profesión* explícita de *castidad* y de *pobreza.* Estas van implícitas en la profesión de obediencia, aunque tampoco ésta haya que entenderla, desde una perspectiva canónica tal como se entenderá más tarde cuando haya una Regla que regule la vida del monasterio.

El monje es entendido como un soldado cuyas armas principales son la *oración* y la *penitencia.* Esta encuentra sus signos externos en la *abstinencia,* en el *ayuno* y en la separación material del mundo[31]. La oración encontraba una expresión apropiada en la *salmodia,* y su alimento en la lectura frecuente de la Sagrada Escritura.

Quien había renunciado a los bienes materiales, tenía que trabajar para ganarse el sustento, como los pobres. Sin embargo, parece que algunos monjes españoles rechazaban el trabajo manual como indigno de quien quiere buscar únicamente la unión con Dios. San Agustín exhorta a los monjes de la isla Cabrera a una seria dedicación al trabajo[32]. Como los monjes egipcios, los monjes españoles se mostraron reacios a entrar en las filas de la clericatura. San Agustín exhorta también a los monjes de Cabrera a que no antepongan su reposo a las necesidades de la santa Iglesia[33].

El monacato español experimenta en sus mismos comienzos la influencia del ascetismo priscilianista. No cabe duda de que el priscilianismo, a pesar de los rumores de una vida licenciosa que muy pronto corrieron sobre Prisciliano y sus discípulos, era portador de una ascesis rigurosa que cautivó a no pocos monjes. De ahí que los obispos españoles mirasen con gran recelo el movimiento monástico. Ya hemos visto cómo los obispos del Concilio de Zaragoza (380) miran con sospecha y recelo a los monjes.

A esos ambientes ascéticos priscilianistas se les atribuía habitualmente hasta ahora un interesante documento monástico,

---

30 BAQUIARIO, *op. cit.,* PL, 20, 1039.
31 BAQUIARIO, *op. cit.,* PL, 20.
32 SAN AGUSTÍN, *Epíst. 48,* PL, 33, 188.
33 SAN AGUSTÍN, *Epíst. 48,* PL, 33, 187.

ciertamente de origen español. Nos referimos a la *Regula consensoria.* Este breve escrito monástico contiene algunos elementos que se pueden considerar de origen prisciliano, tales como el llamar *Doctor* al superior del monasterio; se ordena a los monjes que no deben seguir doctrinas distintas de las del monasterio; la presencia de algunas citas de libros apócrifos, a los que tan dados eran los priscilianistas corroboraría el origen sectario de esta Regla. Ha sido calificada de *consensoria* porque sus ocho breves apartados fueron consensuados por un grupo de monjes. Sin embargo, en la actualidad, la crítica se inclina por el origen ortodoxo de esta Regla, retrasando su origen hasta los tiempos de San Fructuoso. Durante mucho tiempo se le atribuyó a San Agustín, como ya se ha dicho al hablar de su Regla. El juicio tan negativo que le merece a Pérez de Urbel, se debe sin duda, a los ojos antipriscilianistas con que la contempla[34].

En España, tampoco faltaron desde el principio, algunos impugnadores de la vida monástica. Hay que destacar entre ellos a Vigilancio. Se trata de un personaje extraño. Natural de Calagorris, la actual Cazères, (Francia) de profesión bodeguero. Renunció a su oficio para hacerse sacerdote. Pasó a Cataluña y en Barcelona ejercía el ministerio sacerdotal. Peregrinó a Tierra Santa, donde por medio de una carta de San Paulino de Nola, pudo entrevistarse con San Jerónimo en Belén. Visitó Egipto, recorriendo los lugares más típicos del monacato, incluida la Tebaida, escandalizando a los monjes con sus opiniones poco favorables a la ascesis cristiana. Vuelto a Barcelona, sus doctrinas contrarias al monacato lograron captar, según San Jerónimo, a algunos obispos: «¡Oh dolor!, hasta hay obispos partidarios de su crimen, que, según cuentan, se niegan a conferir el diaconado a un clérigo si no se casa previamente, juzgando que la pureza no puede hallarse en un célibe»[35]. En el año 406 escribió San Jerónimo un libro para refutar expresamente a Vigilancio[36]. Esta obra es en realidad la única fuente de las enseñanzas de Vigilancio. Por ello, quizás sea necesario poner un poco de sordina a las furibundas acusaciones de San Jerónimo porque es conocida la vehemencia con que se expresa el santo dálmata contra los adver-

[34] PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles,* I, 158-162.
[35] SAN JERÓNIMO, *Adv. Jovinianum,* c. 1.
[36] SAN JERÓNIMO, *Adv. Vigilantium,* 38; PL, 23, 354.

sarios de la vida monástica y de la ascesis cristiana en general.

La ojeriza contra los monjes no siempre era gratuita. Además del evidente influjo del priscilianismo en algunos ambientes monásticos españoles de finales del siglo IV y comienzos del V, existían también monjes poco o nada edificantes, giróvagos, amantes del dinero y de la buena vida bajo las apariencias de un rostro demacrado y de unos hábitos raídos. No faltaron tampoco defecciones escandalosas como aquella de la que habla Baquiario: «Esta caída no escandalizó sólo a la ciudad del apóstata, sino que se extendió por todas las provincias del Imperio»[37]. Otro caso, no menos clamoroso, fue el del monje Constante. Este era hermano de aquel tirano llamado Constantino a quien el Emperador Honorio se vio obligado a asociar al Imperio. Constantino sacó a su hermano Constante del monasterio, confiándole el gobierno de la Península Ibérica. Constante, después de haber asesinado a los caudillos Dídimo y Veraniano, fue él, a su vez, asesinado por el usurpador Geroncio. Constantino fue obligado a ingresar en un monasterio. Es el primer caso de una «vocación monástica» impuesta por motivaciones políticas. Algo que se hará muy frecuente poco después, en las dinastías Visigoda y Merovingia.

## 3. Monjes y monjas itinerantes

El monacato itinerante necesita todavía una monografía que lo estudie en todas sus vertientes. En la historia del monacato primitivo no faltan figuras de monjes ilustres que viajaron de una a otra parte, para aprender de parte de los monjes a quienes visitaban y también para enseñar sus propias experiencias y las experiencias ajenas que habían contemplado en otras partes. Evagrio, Casiano, Rufino, el propio San Jerónimo, Paladio, son figuras relevantes de este monacato itinerante. Era una forma más de ascesis y, sobre todo, de pobreza evangélica, porque quien se ponía en camino perdía toda seguridad y apoyo del ambiente en que había vivido. Pero quizás la idea central que mueve a estos monjes peregrinos, itinerantes, a cambiar constantemente de lugar, es el no tener una morada fija por miedo a apegarse a ella.

---

37 BAQUIARIO, *De reparat. lapsi...*, PL, 20, 146.

El monacato tinerante fue muy positivo, a causa de los intercambios ascéticos y las mutuas influencias buenas del monacato de unas regiones sobre el de otras. Pero ofrecía también un lado muy débil. El girovagar de un lado para otro constituía una tentación fácil para caer en la despreocupación más absoluta por la oración y la vida propiamente ascética que hicieron de muchos de estos monjes, hombres insaciables de novedades, de mera curiosidad. Y, de hecho, la idea que prevaleció fue precisamente la más negativa, sobre todo, después que San Agustín y San Benito[38] los estigmatizaron tan duramente. En los orígenes del monacato español no faltan monjes giróvagos que van de una parte a otra con escasa edificación de los fieles:

«Abusando de la admiración que inspiraba el monacato, había aparecido una legión de gente ociosa y maleante que se dedicaban a explotar en su provecho aquella nueva profesión... Eran hombres que se habían cansado de la soledad, fugitivos del desierto o del monasterio, o bien simples vividores que se habían ceñido el *colobión* o saco monacal y encontraban un gran encanto en el constante peregrinar»[39].

Entre los monjes itinerantes, verdaderamente dignos, encontramos dos personajes españoles de especial relieve. Su itinerancia, además de ser una auténtica peregrinación por Cristo, jugó un gran papel para el conocimiento en España del monacato de otras regiones. Nos estamos refiriendo al monje Baquiario y a la monja Egeria.

a) *La peregrina Egeria.* En 1884 el historiador italiano Gamurrini descubrió en Arezzo un manuscrito procedente del monasterio de Monte Casino en el que una monja describe para sus hermanas de comunidad una peregrinación que ella misma había realizado a finales del siglo IV por todo el Oriente próximo[40]. El manuscrito está incompleto, le faltan unas cuantas páginas al principio, en las que posiblemente estaría el nombre de la *peregrina.* Gamurrini se lo atribuyó a Silvia de Aquitania, hermana de Flavio Rufino, prefecto del Pretorio del Emperador Teodo-

---

[38] SAN BENITO, *Regula monachorum,* c. 1. Cfr. SAN AGUSTÍN, *Enarrat. in psal. 132.* PL, 37, 1730.

[39] PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles,* I, 34.

[40] GAMURRINI, J. F., *Sancti Hilarii tractatus de mysteriis et Hymni et sanctae Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta,* Roma, 1887.

sio I desde 383 a 395. Pero la crítica ha demostrado definitivamente que la autora de ese inapreciable documento es la Egeria[41] de la que habla la carta de San Valerio a los monjes del Bierzo; H. Chirat considera que el nombre de *Egeria* es el mejor atestiguado y el que mejor explica las diversas maneras de su grafía, «y el que la crítica textual obliga a preferir»[42]. Respecto a la patria de Egeria, hoy día no cabe duda alguna de que es España, de un lugar desconocido de la antigua *Provincia Gallaecia* del Imperio Romano. Valerio determina un poco ese lugar: «nacida en el extremo litoral del mar Océano occidental, se dio a conocer al Oriente». Por estas palabras de Valerio habría que concluir que Egeria había nacido en algún lugar del litoral gallego. El Padre Flórez, por algunas expresiones de San Valerio, quiere precisar aún más el lugar y la hace oriunda de la región del Bierzo donde el santo escribió su carta en alabanza de Egeria: los territorios a los que se refiere San Valerio «estaban en el Bierzo, parte de la provincia de Galicia; y así ésta debemos aplicar a Echeria»[43].

El P. Arce establece una argumentación que parece confirmar el parentesco de Egeria con el emperador español Tedosio o, por lo menos una relación de amistad. Egeria habría iniciado su peregrinación a Oriente, precisamente en Compañía de Teodosio, cuando éste marchó hacia Constantinopla para hacerse cargo del Imperio de Oriente. La dignidad de Augusto la recibió Teodosio el día 19 de enero del año 379 en Sirmio; y llegó a Constantinopla el 14 de noviembre del año siguiente. La amistad y, más probablemente, el parentesco que le unía al Emperador Teodosio explicaría el que Egeria fuese acompañada de una espléndida comitiva y que en todas partes los obispos y los monjes le prestasen una acogida verdaderamente excepcional por todo el Oriente.

Egeria, siendo aún muy joven, consagró a Dios su virginidad ingresando en una comunidad de monjas de cuya organización monástica nada se sabe. Deseosa, como muchos otros monjes y monjas de aquel tiempo, de peregrinar por Cristo, quizás, como

---

41 El nombre tiene algunas variantes tales como *Eteria, Eucheria, Echeria.* Cfr. ARCE, A., *El itinerario de la virgen Egeria,* pp. 18-20, Madrid, 1980.

42 CHIRAT, H., *Itinerarium Egeriae,* «Revue du Moyen Age Latin», 5 (1949), 152.

43 FLOREZ, E., ES, XV, 361.

se deja dicho, encontró una buena oportunidad en la marcha de Teodosio hacia Constantinopla, para ponerse también ella en camino. La primera etapa de su viaje parece que fue la capital de la parte oriental del Imperio, Constantinopla; a través del Asia Menor llega a Jerusalén donde permanece por espacio de tres años, pero saliendo a visitar todos los lugares famosos de Tierra Santa: Nazaret, Thecue, Siquem, Silo, Tiberíades; después se encamina hacia Egipto donde visita las colonias monásticas de la Tebaida; recorre los lugares bíblicos del Exodo: Mar Rojo, Sinaí y otros muchos lugares especialmente mencionados en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

Toma nota de todo lo que ve; y pregunta a obispos y a monjes. Si estos no salen a su encuentro, ella los busca en los monasterios y en las ermitas. Posiblemente, este modo de viajar resultó poco ejemplar para algunos espíritus menos abiertos. Se ha querido ver en la carta 54 de San Jerónimo una diatriba contra la peregrina Egeria[44]; pero la cronología lo hace imposible[45]. Al faltar las primeras páginas no se sabe si Egeria dio algún título general a sus relatos. Por la semejanza con otras obras de temática idéntica se le ha dado el título de *Peregrinación* o *Itinerario* de Egeria, prevaleciendo el segundo. No hay dudas de que lo compuso entre 381-384[46]. El Itinerario concluye con el regreso de Egeria a Constantinopla, pasando por Antioquía, desviándose desde aquí hacia Mesopotamia con el afán de visitar la tumba del Apóstol Santo Tomás en Edesa; regresa a Antioquía; después, atravesando Cilicia, pasa por Tarso, la patria de Pablo, y llega a Seleucia donde en uno de los monasterios de monjas se encontró con una gran amiga suya, «la santa diaconisa Marthana» a la que había conocido en Jerusalén[47]; de allí regresó a Tarso; se encamina finalmente hacia Constantinopla, donde concluye su Itinerario. Al concluirlo, dice a sus *Hermanas,* a quienes envía su relato, que tiene intención de volver a Asia para venerar en Efeso el sepulcro de San Juan Evangelista y otros lugares famosos.

No hay ningún otro rastro de la vida y aventuras de esta monja española del siglo IV. No se sabe si regresó a España. Por

---

[44] MORIN, G., *Un passage énigmatique de S. Jérôme contre le pèlerine espagnole Eucheria,* «RBén.», 30 (1913), 174-186.

[45] ARCE, A., *op. cit.,* p. 21.

[46] ARCE, F., *op. cit.,* p. 57.

[47] *Itinerarium,* 23, 3.

alguno expresiones dirigidas a sus Hermanas de comunidad, se podría deducir que su salud no era buena. Posiblemente, murió en Oriente. Esto se podría deducir de las palabras de San Valerio al presentar a los monjes del Bierzo la peregrinación de la que él considera su compatriota:

«Mirad, santos hermanos y amigos de Dios, de cuán diversas maneras podemos ganar el cielo. Si nos atraen los ejemplos de los grandes varones, admiremos más bien la eficacia de la virtud en una débil mujer. Contemplad a la bienaventurada Egeria, más valiente que todos los hombres del siglo... Saliendo del extremo Occidente, de estas tierras bañadas por el mar Océano, diose a conocer al Oriente. Despreció aquí el reposo para poder llegar a la palma de la victoria en el reposo eterno. Se hizo voluntariamente peregrina en la tierra a fin de poder tomar parte un día en la herencia del reino celeste»[48].

Pérez de Urbel compara muy atinadamente a esta monja española del siglo IV con otra del siglo XVI:

«Fuerte, audaz, aventurera, jovial, confiada, observadora, se nos presenta como un esbozo lejano de aquella *fémina* andariega, que en nuestro siglo de oro la recuerda por su fe ciega, por sus viajes famosos y por su gracejo inagotable. Eteria y Teresa pertenecen a la misma raza»[49].

b) *El monje Baquiario.* Según la opinión generalizada entre los mejores críticos como Muratori, Mabillon, Florio y Pérez de Urbel, Baquiario era, no sólo español sino también gallego, como la monja Egeria. Ya no resulta tan evidente, como pretende Mundó, que Baquiario hubiese nacido y fuese educado en Braga, capital de la antigua *Provincia Gallaecia* del Imperio Romano[50]. Genadio de Marsella que había leído alguna obra de Baquiario, lo presenta así: «Varón de cristiana filosofía, desnudo y libre de todo lazo, se dio a peregrinar para conservar la integridad de su vida»[51]. De sus obras se deduce que era un hombre muy instruido, especialmente en Sagrada Escritura. Vivió entre el último

---

48 SAN VALERIO, *Epístola de Beatissimae Echeriae laude,* 1 y 4.

49 PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles...,* II, 130.

50 MUNDO, A., *Origenismo y priscilianismo en Baquiario,* Braga, 1950.

51 GENADIO DE MARSELLA, *De viris illustribus,* c. 24; PL, 58, 1074.

tercio del siglo IV y el primero del siglo V, sin que se puedan precisar las fechas ni de su nacimiento ni de su muerte.

Su vida itinerante fuera de España parece que fue consecuencia de las persecuciones de que fue objeto. Debió de ser incluido entre los priscilianistas porque en una de sus cartas se encuentran ideas que habían sido condenadas en el Concilio antipriscilianista de Zaragoza (380). Tuvo que abandonar su monasterio y su patria porque se le motejaba de hereje. De todo ello se defiende en una apología de su fe, *Professio fidei,* en la que condena sin ambages todos los errores priscilianistas. Se ha sentido herido en lo más profundo de su fe por la acusación de hereje: «como si no pudiera ser yo ortodoxo, porque mi país está inficionado por el error»[52].

Estando lejos de España, llegó a su conocimiento que un monje, gran amigo suyo, había sido infiel a su vocación monástica, abandonando el monasterio para unirse a una monja también infiel a su vocación religiosa. El monje se arrepintió y quiso volver a su monasterio, pero el abad Jenaro y los monjes no se lo permitieron. Con esta ocasión escribió Baquiario una larga carta al abad Jenaro, *De reparatione lapsi ad Januarium*[53]. Esta obra lleva en algunos manuscritos antiguos el título de *Objurgatio in Evagrium.* Evagrio podría ser el nombre del monje expulsado de su monasterio. Baquiario fue, quizás no solamente el amanuense, sino también el redactor de las dos cartas ascéticas a las que se ha hecho mención anteriormente, lo que demostraría su formación monástica en algún ambiente afecto a las tendencias ascéticas priscilianistas[54]. Ultimamente, se le atribuye también una carta de pésame dirigida a un tal Turasio por la muerte de su hija. Turasio sería el padre de Baquiario. A Baquiario se le atribuyen algunas obras que, ciertamente, no son suyas, tales como *Caena Cypriani* y el *De Trinitate et Incarnatione Verbi ad Januarium,* este último se halla entre las obras de San Agustín. Se ha querido identificar a Baquiario con el obispo Peregrino e incluso con Bracario de Sevilla, pero sin fundamento alguno.

En muchos pasajes de sus obras hace Baquiario alusión a la vida monástica de la que se muestra profundo conocedor. En las

---

[52] BAQUIARIO, *Professio fidei,* PL, 20, 1020.

[53] PL, 1037-1062.

[54] MUNDO, A., *Il monachesimo...,* p. 77.

cartas al abad Jenaro y a su antiguo amigo, el monje infiel, se muestra de un talante extraordinariamente afable y misericordioso: «...mis entrañas se conmovieron, y de tal manera se estremecieron mis huesos, que todas las partes de mi cuerpo no eran más que una llaga». Por eso no ve con buenos ojos la actitud del abad y de sus monjes que no quieren recibir al monje caído:

«¿Dónde está la misericordia de la religión cristiana, esa misericordia que nuestro divino Maestro puso por encima del sacrificio? El enemigo ha derribado a nuestro hermano; por ventura guarda aún un resto de vida, y vosotros que salísteis ilesos del combate, no habéis hecho ningún esfuerzo por curar sus heridas. Estad alerta, queridos hermanos; quizá el enemigo atacó primero al más fuerte, para vencer mejor a los demás»[55].

Baquiario, siguiendo a San Basilio, polemiza con la vida eremítica en favor de la vida comunitaria. Y, por eso, ni siquiera los monjes inobservantes deberían ser enteramente separados de sus hermanos, «para que con la compañía de los mejores se avergüencen y resuciten»[56].

## 4. El monacato durante las invasiones y en la época del arrianismo en España

El gran impulso que manifestaba el monacato español en la transición del siglo IV al siglo V, se vio frenado por las invasiones de los pueblos germánicos y por la prevalencia que adquirió el arrianismo durante más de un siglo en la Península Ibérica. No obstante, se puede constatar la presencia de monjes y de monasterios por todas las regiones españolas. Incluso se puede afirmar que los personajes más sobresalientes son monjes. Unas veces monjes que han alcanzado el episcopado, y otras veces monjes que han sobresalido por sus escritos y, sobre todo, por su santidad de vida. No faltan tampoco algunos monjes que padecieron persecución como aquel al que se refiere Víctor de Vite que tuvo que pasar el estrecho y refugiarse en Adrumeto[57].

En medio de esas dificultades ocasionadas por los invasores,

---

[55] BAQUIARIO, *De reparatione lapsi ad Januarium,* 2; PL, 20, 1038.
[56] BAQUIARIO, *op. cit.,* PL, 20, 1045.
[57] VÍCTOR DE VITE, *Chron.,* 1, II; PL, 58, 191.

surge un cantor de la vida monástica, Orencio, anacoreta vasco, autor de un bello poema, *Commonitorium*[58]. De España pasó a Francia, donde fue consagrado obispo de Auch; y en el año 439 fue embajador del rey visigodo Teodorico ante el general Aecio. Murió probablemente en el año 445[59]. En más de una ocasión los bienes de los monasterios fueron confiscados por los reyes arrianos, porque Recaredo firmó una orden de devolución.

Quizás por las comunes dificultades, obispos y monjes se manifiestan en esta época muy unidos. Los obispos son los mejores defensores de los monjes y de su estilo de vida al que intentan proteger con sabias disposiciones, como las de los Concilios de Tarragona (516)[60] y de Lérida (546)[61]. Es significativo el hecho de que el presidente del Concilio tarraconense (516) era el monje Juan, sacado de un monasterio de las cercanías de la ciudad para ser puesto al frente de la diócesis. A Juan le sucedió Sergio que fundó otro monasterio no lejos de la ciudad. También Valencia tuvo un magnífico obispo en el monje Justiniano en tiempos del rey Teudis (532-548), proveniente del cercano monasterio de San Vicente. Siendo obispo fundó en Valencia un monasterio de monjas. Justiniano era hermano de otros tres monjes que ocuparon simultaneamente las sedes de Tarragona, Huesca y Urgel. Se llamaban Nebridio, Elpidio y Justo[62].

En las adustas tierras de la meseta castellana hay algunas figuras que sobresalieron en la vida eremítica, tal es el caso de los santos Saturio y Prudencio por las montañas de Soria. El segundo, discípulo del primero, llegará a ocupar la silla episcopal de Tarragona[63]. En Palencia sobresalió San Toribio (de Palencia), un alto personaje en la corte de Toledo que, cansado del mundo cortesano, se hizo eremita, pasando después a vivir en comunidad fundando un monasterio en las montañas de Liébana. Habría sido el fundador del monasterio llamado de Santo Toribio, pero, no por su nombre, sino por Santo Toribio de Astorga,

---

[58] PL, 61, 977-1000. Cfr. LABRIOLLE, P. DE, *Histoire de la littérature chrétienne,* pp. 623-625, París, 1920.

[59] *Acta Sanctor. Bolland.,* mayo, I, 61.

[60] *Conc. Tarrac.,* c. 11; PL, 84, 312.

[61] *Conc. Illerd.,* c. 3; PL, 84, 323.

[62] VIVES, J., *Inscripciones...,* nn. 277-278.

[63] *Acta Sanctor. Bolland.,* octubre, I, 630.

cuyas reliquias fueron trasladadas al monasterio de Liébana[64]. En La Rioja sobresalió San Millán de la Cogolla, nacido en Berceo en el año 473. Será el creador de un importante centro de vida monástica, congregando en torno a sí a los muchos enacoretas esparcidos por las montañas de la región, aunque el monasterio propiamente dicho que lleva su nombre será fundado años más tarde por sus discípulos. El santo murió a los ciento y un años de edad (574). San Braulio de Zaragoza escribió la biografía de San Millán, en la que abundan los hechos portentosos e inverosímiles, y que servirá después a Gonzalo de Berceo para componer la suya en verso castellano[65].

Un caso semejante al de San Millán es el del italiano Victoriano que, abandonando su patria donde había nacido en torno al año 480, después de algún tiempo de experiencias monásticas en Italia, en el año 522 vino a España, para escapar a la fama que ya le rodeaba entre los suyos. Se ocultó en una cueva en las cercanías del río Cinca. En torno a él se juntaron los anacoretas de la región. Pero los monjes del monasterio de San Martín de Asán fundado por Gesaleico (507-511) se lo pidieron al rey por Abad. Asoció al monasterio a los muchos ascetas esparcidos por la región, porque «es necesario que los hermanos estén todos juntos para que haya una sola alma y un solo corazón... Los campamentos defendidos por el muro de la caridad, son inexpugnables»[66]. Este monasterio se convirtió en un auténtico seminario de obispos: De él salieron Aquilino de Narbona, Tranquilino de Tarragona, Eufrónimo de Nimes, Gaudioso de Tarazona y Vicente de Huesca, los cuales se convirtieron, a su vez, en fervientes propulsores de la vida monástica en sus diócesis[67]. Le sucedió como abad de San Martín de Asán, San Nazario.

Galicia fue una tierra propicia para el monacato. Allí habían tenido una especial penetración las doctrinas ascéticas del priscilianismo. De esa región procedía la virgen Egeria; y con toda

---

64 SANDOVAL, *Fundaciones de España,* 1.ª parte, fol. 4, Madrid, 1601. Cfr. PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles...,* I, 171.

65 SAN BRAULIO, *Vita sancti Emiliani,* PL, 80, 700-714. MINGUELLA, T., *San Millán de la Cogolla. Estudios históricos de la patria, estado y vida de San Millán,* Madrid, 1983. GONZALO DE BERCEO, *Historia del señor San Millán de la Cogolla,* ed. CABROL, M. C., Madrid, 1928.

66 Citado por PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles...,* I, 179.

67 *Vita sancti Victoriani,* en *Acta Sanct. Bolland.,* enero, I, 338-343.

probabilidad, también el monje Baquiario. Es significativo también el hecho de que la primera de las muchas inscripciones monásticas que se conservan es de procedencia gallega, y habla de una monja llamada Marispalla que levantó un templo en Vairao a orillas del Duero en el año 485[68].

En la región galaico-portuguesa se habían asentado los suevos, el único pueblo germánico que penetró en la Península Ibérica enteramente pagano. Los suevos eran verdaderos transhumantes de la religión. Tan pronto pasaban al catolicismo como al arrianismo e incluso volvían al paganismo. Su gran apóstol y evangelizador fue San Martín de Dumio, que será también un gran impulsor de la vida monástica por toda la región. Había nacido en Panonia hacia el año 520. Muy joven aún hizo una peregrinación a Palestina, donde le vino la idea de marcharse a los últimos confines de Occidente, a Galicia[69]. Fue un viaje providencial cómo él mismo dice. Hizo el viaje por Italia y Francia donde permaneció algún tiempo y donde pudo conocer las reglas monásticas de San Benito y de San Cesáreo de Arlés. Llega a Galicia por el año 550. Trabajó durante algún tiempo como simple sacerdote y como monje. Pronto se le juntaron discípulos. Con ellos fundó en Dumio en las cercanías de la iglesia levantada en honor de San Martín de Tours por Karrarico. En el año 556 Lucrecio, metropolitano de Braga, lo consagra Obispo creando para él el monasterio-Diócesis de Dumio. Al morir Lucrecio le sucedió en la silla metropolitana de Braga (año 569), conservando al mismo tiempo la sede de Dumio. Creó la diócesis de Lugo, separándola de Braga. San Isidoro dice que fundó muchas iglesias y monasterios, aunque no especifica nombres ni lugares[70]. Aquí no interesa narrar sus esfuerzos por la erradicación del priscilianismo y, sobre todo del Arrianismo ni sus múltiples obras, sino su labor monástica.

Una de sus primeras preocupaciones como obispo fue la reorganización de los monasterios tanto de varones como de mujeres que le habían de ayudar en su misma labor pastoral. En las cercanías de Braga estaba el monasterio de San Martín de Tibaes fundación del rey Teodomiro. San Martín compuso para sus

---

68 HÜBNER, *Inscript. Hisp. Christ.*, p. 43, n. 135, Berlín, 1871. PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles...*, I, 183.

69 GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, 3, 38.

70 SAN ISIDORO, *De viris illustribus*, 35.

monjes una Regla en forma de sentencias: *Sentencias de los Padres de Egipto*[71] completadas con las *Palabras de los ancianos del Yermo* que San Martín mandó traducir a su discípulo el monje diácono Pascasio[72]. Es la austera disciplina de los monjes de los desiertos de Egipto trasplantada a las verdes campiñas galaico-portuguesas.

Esto evidencia que quería conectar a sus monjes con la espiritualidad del monacato oriental que él había admirado en sus viajes por Palestina. Murió San Martín de Dumio en el año 580, y sobre su tumba mandó poner este epitafio:

> «Nacido en Panonia, llegué, atravesando los anchos mares y arrastrado por un instinto divino, a esta tierra gallega, que me acogió en su seno. Fui consagrado obispo en esta iglesia tuya, oh glorioso confesor San Martín; restauré la religión y las cosas sagradas, y habiéndome esforzado por seguir tus huellas, yo, tu servidor Martín, que tengo tu nombre, pero no tus méritos, descanso aquí en la paz de Cristo»[73].

Al lado de esta corriente del monacato oriental traída por San Martín de Dumio, se halla también en Galicia la corriente monástica celta o bretona. Para la colonia bretona se funda a mediados del siglo VI la diócesis de Britonia, en las proximidades de Mondoñedo, cuyo centro era el monasterio de Máximo. Uno de sus obispos fue Mailoc, nombre celta, que tomó parte en el Concilio de Braga del año 572[74].

En Toledo, capital del reino visigodo, existía el monasterio de Agali a finales del siglo VI en el que probablemente entró un familiar del rey Sisebuto, llamado Theudila. A este monje dirigió Sisebuto una preciosa carta exhortándolo a ser fiel a su vocación monástica. Es todo un tratado de vida monástica que más parecería escrito por un abad que por un rey:

> «No te olvides de la oración, una oración instante, confiada y sincera. Otras cosas buenas en su estado son la lectura asidua, la comida con moderación, la abstinencia con templaza, la humildad abundante, la

---

71 PL, 74, 381-394.

72 PL, 73, 1025-1062.

73 PL, 72, 53. COSTA, A., *Martinho de Dume*, Braga, 1950. PÉREZ DE URBEL, J., *San Martín y el monaquismo*, pp. 50-57.

74 ORLANDIS, J., *Estudios sobre instituciones...*, pp. 106-110.

fe ciega, la esperanza firme, y, sobre todas las cosas, la caridad»[75].

En este monasterio ingresó también otro alto palaciego de la Corte real llamado Eladio. Después de una prolongada dedicación a los asuntos financieros del Reino, quiso pasar oculto en el claustro los últimos años de su vida, pero no lo consiguió porque fueron a buscarlo para ocupar la silla episcopal de Toledo después de la muerte del obispo Aurasio en el año 615. Gobernó la iglesia toledana con gran provecho de los fieles hasta el año 633. Tampoco se olvidó de su monasterio de Agali al que dotó de medios económicos para convertirlo en el centro de sabiduría que había soñado para él durante los escasos años que lo gobernó como abad. De este monasterio saldrán los obispos de Toledo por espacio de cincuenta años. Entre los más relevantes hay que enumerar a Justo, que pontificó apenas tres años (muerto en 636); Eugenio, que presidió los Concilios V (636) y VI (638) de Toledo, y murió en el año 646. Le sucede otro obispo del mismo nombre, el célebre poeta San Eugenio. Este había nacido en Toledo a principios del siglo VI. Cuando contaba veinte años de edad, se fugó de su casa para hacerse monje en el monasterio de Santa Engracia de Zaragoza[76]. A la sombra de Juan «padre de monjes» y después de San Braulio, Eugenio se formó en la vida monástica y en las letras. Al ser promovido Braulio a la silla episcopal de Zaragoza, éste nombró a Eugenio arcediano de la Basílica de San Vicente, hasta que en el año 646 fue designado por el rey Chindasvinto para ocupar la silla de Toledo, donde pudo desplegar al máximo sus cualidades de organizador y de pastor en los Concilios toledanos VIII (653), IX (655) y X (656). Entre sus escritos, sobresalen 102 poemas, de estilo claro y sencillo[77].

También San Ildefonso tuvo que fugarse de casa para realizar sus íntimos deseos de hacerse monje. Pero él no huyó hacia Zaragoza, como San Eugenio, sino que pidió el hábito monástico en el cercano monasterio de Agali que estaba colocado bajo la protección de San Cosme y San Damián. No se sabe cómo, pero

---

[75] PL, 80, 571-573. PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles...*, I, 296.

[76] SAN ILDEFONSO DE TOLEDO, *De viris illustribus*, 14.

[77] PL, 87, 359-368. RIVERA, J. F., *San Eugenio de Toledo y su culto,*. Toledo, 1963.

el hecho es que el joven monje se marchó a Sevilla para ponerse bajo la sabia dirección de San Isidoro, a pesar de que en su monasterio de Agali rayaba a mucha altura el saber desde los tiempos de su Abad San Eladio y no venía a menos con el Abad Eugenio que lo dirigía por entonces. La formación recibida a la sombra de Isidoro de Sevilla la demostrará en sus profundos escritos teológicos e incluso en sus poemas. Compuso muchas obras cuya mayor parte ha desaparecido. Entre las que se conservan merecen destacarse el libro *Sobre la virginidad de María*[78] que es su obra principal, *De viris illustribus*[79] que él mismo dice que es una continuación de la obra del mismo título de San Isidoro de Sevilla aunque establece un criterio distinto porque enumera no solamente a escritores sino también a otros hombres importantes por su santidad y gobierno. San Ildefonso puede ser considerado como el primer mariólogo español.

Una vez regresado a su monasterio de Toledo, fue ordenado de diácono por San Eladio[80]; y, al poco tiempo fue nombrado abad del monasterio de Agali. Como abad firma en los concilios VIII y IX. En el año 657 Recesvinto lo designó para suceder a San Eugenio en la silla de Toledo. Como había hecho dentro del monasterio, como abad, siguió desde su puesto de Pastor diocesano velando por la vida monástica. Fundó varios monasterios, entre ellos uno de religiosas con sus propios bienes patrimoniales. Murió hacia el año 667[81].

En la actual provincia de Cuenca estaba enclavado el monasterio *Servitano,* fundado por Donato que en el año 570 acompañado de 70 monjes se trasladó de Africa a España desembarcando en las costas levantinas provisto de una buena biblioteca en la que sin duda traería la Regla de San Agustín. El monasterio estaba enclavado en los límites de la diócesis de Arcávica que sería el lugar actualmente llamado Cabeza de Griego (Cuenca)[82]. A Donato le sucedió en el cargo de abad su discípulo Eutropio que se

---

[78] PL, 96, 53-110.

[79] PL, 96, 195-206.

[80] SAN ILDEFONSO DE TOLEDO, *De viris illustribus,* 7.

[81] BRAEGELMANN, S. A., *The life and writings of Saint Ildephonsus of Toledo,* Washington, 1942. MADOZ, J., *San Ildefonso de Toledo,* «Estudios Eclesiásticos», 26 (1952), 427-505. CASCANTE, S. M., *Doctrina mariana de San Ildefonso,* Barcelona, 1958.

[82] SAN ILDEFONDO DE TOLEDO, *De viris illustribus,* 4.

hizo famoso en toda la península ibérica por el año 584 a causa de la valiente defensa de la fe contra los arrianos[83]. Fue un abad muy severo con los monjes inobservantes, algunos de estos se le rebelaron y acudieron al obispo. Esto dio ocasión a Eutropio para escribir un libro titulado *De la disciplina de los monjes*[84]. Eutropio participó en el III Concilio de Toledo (589) y poco después fue promovido a la silla episcopal de Valencia, donde siguió preocupándose por la vida monástica. Se conserva su epitafio[85].

La Iglesia zaragozana tuvo un tiempo de gran esplendor cultural en el siglo VII, a la par con Toledo, Sevilla, Mérida y Barcelona; incluso sobresalió por encima de todas las grandes iglesias españolas, merced a algunos obispos insignes como San Braulio. Como en las demás iglesias mencionadas, el florecimiento cultural también partió en Zaragoza de un monasterio dedicado a Santa Engracia cuya fundación se remonta con probabilidad a los últimos decenios del siglo VI. De ese monasterio salieron una buena legión de obispos para la silla cesaraugustana. Quizá el primero fuese Máximo que, a decir de San Isidoro de Sevilla, era aficionado a la historia y escribió una Crónica que ha desaparecido[86]. El primer abad del monasterio de Santa Engracia promovido a la sede episcopal de Zaragoza fue Juan de quien dice San Ildefonso de Toledo que «la unción del espíritu divino se manifestaba constantemente en su exterior»[87]. Murió en el año 631. Es aquel Juan a quien su discípulo Eugenio de Toledo llamaba «padre de monjes» y a quien dedicó uno de sus bellísimos poemas[88].

A Juan le sucedió en la sede zaragozana su propio hermano Braulio que también pertenecía a la comunidad monástica de Santa Engracia. Juan le había enseñado a su hermano Braulio las primeras letras en el monasterio de Zaragoza, pero deseando una mayor instrucción para él, lo envió a Sevilla a la sombra de San Isidoro, del que no solamente fue discípulo aventajado sino también amigo del alma para siempre. Amistad que se tradujo en una copiosa correspondencia cuando Braulio tuvo que regresar a

---

83 *Chron. Joan. Biclar.*, PL, 72, 867.

84 PL, 80, 9-20.

85 HÜBNER, *Inscript. Hispa. Christ.*, n. 184; BRAH, XLIX, 589.

86 SAN ISIDORO DE SEVILLA, *De viris illustribus*, 46.

87 SAN ILDEFONSO DE TOLEDO, *De viris illustribus*, 6.

88 PL, 87, 395.

Zaragoza: «Ya que no puedo gozar de ti con los ojos, le escribía desde Zaragoza, quiero al menos tener la dicha de hablar contigo, y sea todo mi consuelo saber que está bien aquel a quien quiero ver. Bueno sería lo uno y lo otro, pero me resignaré a verte únicamente en espíritu»[89].

Quizás el fruto más duradero, además de la dimensión de amistad personal entre ambos, de las relaciones entre Isidoro y Braulio, haya sido la composición por el primero pero a instancias del segundo, del libro de las *Etimologías*, cuando aún estaban juntos en Sevilla en torno al año 627, aunque no la concluyó hasta el año 632, después de muchas misivas epistolares que le llegaban de su amigo desde Zaragoza, encomendándole al discípulo incluso la última revisión de la obra. En el año 634 tuvieron la oportunidad de encontrarse con ocasión del IV Concilio de Toledo, pues Braulio hacía dos años que había sucedido en la Sede zaragozana a su propio hermano Juan. Por su abundante correspondencia[90], sabemos que, además de Juan, tenía otro hermano, Frunimiano, que después de algún tiempo en el monasterio zaragozano se retiró a la vida solitaria junto a la gruta de San Millán de la Cogolla. Para él escribió Braulio la *Vida de San Millán de la Cogolla*[91]. Tuvo también tres hermanas, Pomponia que fue abadesa de un monasterio cuyo emplazamiento se desconoce; Basila que enviudó siendo aún muy joven y consagró, desde entonces, su vida a Dios, y una tercera que murió muy joven, al poco tiempo de casarse, pero cuyo nombre no menciona Braulio en la carta que escribió a su cuñado Wistremiro para consolarlo por la muerte de su esposa. Fue gran amigo del Abad Tajón, aquel enamorado de las obras de San Gregorio Magno que hizo un viaje expresamente a Roma para copiar las obras del Pontífice. Tajón le sucedería en la silla zaragozana al morir San Braulio en el año 651[92].

De la vida monástica de Tajón de Zaragoza es muy poco lo

---

89 FLÓREZ, E., ES, XXX, 320. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles...*, I, 356.

90 PL, 80, 649-700.

91 PL, 80, 699-714.

92 MADOZ, J., *Epistolario de San Braulio de Zaragoza*, Madrid, 1941. GALINDO, P., *San Braulio, Obispo de Zaragoza (631-651)*, Madrid, 1950. LAMBERT, A., *La famille de Saint Braulio et l'expansion de la Règle de Jean de Biclar*, «Revista Zurita», 1 (1933), 65-80.

que se conoce; por las cartas de San Braulio se puede deducir que era muy duro con los monjes inobservantes de su monasterio de las cercanías de Zaragoza. Entre todos sus escritos sobresalen los *Libros de las Sentencias,* obra en gran medida deudora de las obras de San Gregorio y en parte también de las obras de San Agustín[93]. Tiene el mérito de ser el segundo en escribir obras de este género que será tan imitado en la Edad Media. El primero había sido San Isidoro de Sevilla[94].

## 5. El monacato en Andalucía y Portugal

La conversión de los visigodos al catolicismo dio al monacato español un nuevo impulso, llevándolo a su máximo esplendor en el siglo VII. Apenas había ciudad importante que no tuviese dentro de sus muros o en sus alrededores uno o varios monasterios de varones y de mujeres. Y precisamente fue un monje quien más trabajó por la conversión de los visigodos del arrianismo al catolicismo: San Leandro de Sevilla, que vio culminados sus afanes en el III Concilio de Toledo (589).

Leandro de Sevilla era hermano de una familia de santos. Hermanos suyos fueron San Fulgencio, San Isidoro y Santa Florentina. No eran sevillanos sino de Cartagena, de donde salieron desterrados hacia Sevilla, al parecer por razones políticas, cuando Atanagildo en el año 554 concedió algunas ciudades en el levante español al emperador Justiniano. Al morir sus padres, se encargó de la educación de sus hermanos. Cuando quedó libre de estas preocupaciones familiares se hizo monje. En el año 578 es nombrado para la silla episcopal de Sevilla. Empieza entonces una agitada vida pastoral, con sus ribetes de política, ayudando a San Hermenegildo en contra de su padre Leovigildo. En 580 viajó a Constantinopla por asuntos de la Iglesia visigoda. Allí conoció al que será su gran amigo, San Gregorio Magno, a quien sugirió que escribiese las *Morales.* En prueba de la gran amistad que los unía, cuando Gregorio alcance el Pontificado Romano,

---

93 PL, 80, 731-990.

94 SERRATOSA, S., *Osio de Córdoba y Tajón de Zaragoza, precursores de la Escolástica,* «Estudios Eclesiásticos», 7 (1951), 85-95. MADOZ, J., *Tajón de Zaragoza y su viaje a Roma,* «Mélanges de Ghellink», I (1951), 345-360.

le enviará el palio arzobispal. Murió en Sevilla el día 13 de marzo del año 599 ó 600. Su importancia para la vida monástica está en la Regla monástica dedicada a su hermana Florentina, *Institución de las vírgenes y del desprecio del mundo.* No tiene, por tanto, la pretensión de ser una Regla propiamente dicha, sino más bien una carta familiar para su hermana en el día de su consagración religiosa. San Leandro se ha inspirado en las obras de San Cipriano sobre la virginidad, en las de San Ambrosio, en San Agustín, en Casiano y en San Jerónimo. Hace el elogio de la virginidad sobre el matrimonio, aunque dice expresamente que no condena el matrimonio. Establece los medios que facilitarán el cumplimiento de la promesa de virginidad: separación del mundo, ayuno y abstinencia, oración y lectura de la Sagrada Escritura. Leandro aconseja a su hermana que prefiera la vida comunitaria a la vida eremítica o de reclusión, mostrándose más suave que otros autores contemporáneos en materia de penitencias. Hay, sin embargo, en esta obra de San Leandro algo que puede extrañar y que refleja que aún no se habían asimilado plenamente las ideas de la igualdad fraterna en los monasterios visigodos de Andalucía. Se trata de la desigualdad entre las monjas de un mismo monasterio:

«La que en el mundo pudo ser honrada y fue rica en el siglo, se ha de regir con más blandura en el monasterio; y la que dejó en el mundo preciosos vestidos, merece los mejores en el monasterio; en cambio, la que fuera vivió con pobreza, sin tener casi ni sustento, conténtese en el monasterio con no padecer hambre ni frío; y no murmure al ver que la que en el mundo vivió más delicadamente es tratada en el monasterio con mayor regalo»[95].

B. Albers dice de esta obra de San Leandro «que es tan bello y natural su contenido, tan férvido y puro su lenguaje, que puede contarse entre los frutos más sazonados de la ciencia monástica»[95 bis].

San Isidoro de Sevilla fue educado por su propio hermano Leandro en el monasterio que éste regentaba en las inmediacio-

---

95 SAN LEANDRO DE SEVILLA, *De Institutione virginum et contemptu mundi libellum,* PL, 72, 873-894.

95 bis ALBERTS, B., *Aforismi di Storia monastica,* en «Rivista Storica Benedettina», IX (1914), 338.

nes de Sevilla, llegando a convertirse muy pronto en maestro de otros monjes. Ahora no nos interesa poner de relive su extraordinaria figura como Obispo de Sevilla, sede en la que sucedió a su propio hermano San Leandro en el año 600, ni como escritor de inmenso saber, ni como consejero de los reyes. Su figura no tiene par en aquellos primeros siglos de la Edad Media. Nos interesa solamente resaltar su labor en favor de la vida monástica.

San Isidoro de Sevilla fue monje, y en la historia de la vida monástica brilla también con luz propia como maestro y legislador de monjes. Estuvo al frente del monasterio en que fue educado por su hermano probablemente desde el año 590 al 600. De ahí el apelativo de abad con que es calificado en diversos escritos medievales[96]. En su obra *De Oficiis ecclesiasticis,* de la que San Crodegango de Metz sacó abundante material para componer la Regla que dio a los canónigos de su Iglesia, y de la que se servirán también para la Regla que el Concilio de Aquisgrán (816) estableció para el clero del Imperio, hay un capítulo que puede ser considerado como un resumen de lo que será su *Regla de los Monjes.* Esta debió de ser escrita en torno al año 620, porque por entonces se la envía a San Braulio de Zaragoza. La intención de San Isidoro, al componer su Regla, es semejante a la de San Benito al escribir la suya, en la que el santo hispalense se inspira y la cita: mostrarles un camino fácil de vida cristiana, lejos de las asperezas de los monjes antiguos. San Isidoro no pretendía ser original, quería simplemente unificar y resumir las enseñanzas tradicionales de la vida monástica. Hay quien no ha querido ver en la Regla isidoriana nada más que un extracto de la Regla de San Benito[97]. Pero, según Pérez de Urbel, «las semejanzas son menos de las que se creen»[98]. San Isidoro conoce a la perfección toda la literatura monástica anterior, y quizá quien más ha influido en su Regla ha sido San Pacomio, a quien copia literalmente en múltiples ocasiones. Están presentes también Casiano, San Agustín y otros santos Padres. Pero la Regla de San Isidoro aporta también no pocas cosas nuevas a la legislación monástica en el campo de la administración y en el de las penas y castigos

---

96 SEJOURNÉ, *Saint Isidore de Séville, son rôle dans l'Histoire du Droit Canonique,* pp. 27-29, París, 1929. FERTIN, *Deux manuscripts wisigothiques de la bibliothèque de Ferdinand I,* «Bibl. de l'École des Chartres», LXII, 377.

97 PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles...,* I, 245.

98 PÉREZ DE URBEL, J., *op. cit.,* p. 251.

a los monjes delincuentes. Es también original de la Regla isidoriana algo que después popularizarán los monjes Cluniacenses y a quienes se les suele conceder la innovación: el señalar un día para la conmemoración de todos los hermanos difuntos.

Esta Regla, «breve, benigna, discreta, completa»[99], a pesar del gran prestigio de San Isidoro a lo largo de toda la Edad Media, no tuvo ninguna difusión fuera de España en cuanto instrumento de gobierno para monasterios concretos, pero por la abundancia de códices que la han conservado se puede deducir que era considerada imprescindible en las bibliotecas de las grandes abadías medievales[100]. San Benito de Aniano la incluyó también en su *Codex Regularum*. En el Decreto de Graciano abundan sentencias tomadas de la Regla isidoriana, entre las más célebres figura ésta del capítulo XIX: *Quidquid monachus adquirit, non sibi sed monasterio adquirit:* Lo que el monje adquiere, no lo adquiere para sí sino para el monasterio.

Las *Sentencias* completan en algunos aspectos la Regla de los Monjes, determinando el contenido espiritual específico de la vocación monástica: «Morir al mundo de tal modo que uno se complazca en vivir solamente para Dios»[101]. También se pueden traer a colación aquí los ocho cánones del Concilio IV de Toledo, que animó y presidió San Isidoro, que están consagrados a reglamentar y organizar la vida monástica española[102].

La aportación específica de San Isidoro a la vida monástica española tiende a la unificación religiosa y cultural, que constituye el móvil profundo y pastoral de toda su actividad literaria: una síntesis sugerente y eficaz, caracterizada por un sentido de *renacimiento,* que procede a una *reforma* partiendo de un *retorno a las fuentes*[103]. Con la enorme difusión que las obras de San Isidoro alcanzaron en la Edad Media, el monacato visigodo aportó su originalidad a la tradición monástica occidental. El modo como San Isidoro concibe el monacato va en la línea rigorista y escrituraria propia de San Agustín y de San Gregorio Magno, desconfiada respecto al mundo y, al mismo tiempo,

---

99 PÉREZ DE URBEL, J., *op. cit.*, I, 251.
100 BEESON, CH. H., *Isidor Studien,* p. 59, Munich, 1913.
101 SAN ISIDORO, *Sentent.*, III, 17, 1.
102 *Conc. Tolet. IV,* cc. 48-56.
103 FONTAINE, J., *Isidoro di Siviglia,* DIP, 5, col. 22.

abierta a él por la experiencia y por la reflexión del monje-obispo, nostálgico de su monasterio[104].

San Isidoro fundó varios monasterios, entre ellos el Honoriacense, al que dedicó su Regla de los Monjes[105]. Por lo menos en algunos manuscritos de la Regla hay un apéndice con el *Pacto* de este monasterio[106]. En la región sevillana hay otros monasterios, como los dos de Ecija, uno de varones y otro de mujeres, en éste parece que ingresó Santa Florentina. San Fulgencio fue obispo de esta ciudad y también promovió la vida monástica[107]. Hacia el año 620, en Córdoba, 100 monjes poblaban el monasterio de San Zoilo, fundado por San Agapio, un monje llamado a regir la diócesis cordobesa, que brilló más por su santidad que por sus conocimientos de las leyes eclesiásticas, puesto que algunas de sus disposiciones tuvieron que ser revocadas por el Concilio de Sevilla (620), presidido por San Isidoro.

Todavía en tiempos en los que imperaba el arrianismo en España, ocupó la silla episcopal de Málaga (582) el monje Severo, procedente del monasterio Servitano (Cuenca). Escribió un libro sobre la virginidad titulado el *Anillo,* que ha desaparecido, pero que todavía en el siglo XV figuraba en la biblioteca del abad Tritemio[108]. Era gran amigo de Liciniano, Obispo de Cartagena, desde los tiempos de su formación en el monasterio Servitano[109].

En la provincia lusitana, cuya capital era Mérida, la presencia de monjes y monjas es más tardía. Las primeras fuentes se refieren a la segunda mitad del siglo VI, aunque es lógico que alguna forma de vida monástica se haya hecho presente bastante antes. La leyenda de Santa Irene hay que situarla en torno al año

---

104 FONTAINE, J., *op. cit.,* col. 24. IDEM, *La vocation monastique selon St. Isidore de Séville,* en *Théologie de la vie monastique,* pp. 353-369. DÍAZ Y DÍAZ, C., *Aspectos de la tradición de la «Regula Isidori»,* SM, 5 (1963), 2758.

105 No se sabe con exactitud dónde estaba situado este monasterio. Quizá recibiese el nombre del abad Honorio, que aparece en una inscripción de la iglesia de San Miguel, de Frenegal de la Sierra (Badajoz). HÜBNER, *Inscript. Hispa. Christ.,* p. 17. VIVES, J., *Inscripciones cristianas en la España romana y visigoda,* I, 86, n. 280, Barcelona, 1942.

106 PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles,* I, 252.

107 ROA, M. DE, *Ecija, sus santos y su antigüedad eclesiástica y seglar,* Ecija, 1890.

108 *De scriptoribus ecclesiasticis,* 226. Cfr. PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles,* I, 199.

109 PLATERO, J. A., *Liciniano de Cartagena y su doctrina espiritualista,* Oña, 1946. MADOZ, J., *Liciniano de Cartagena y sus cartas,* Madrid, 1948.

650, y atestigua la existencia de un monasterio de monjes y otro de monjas. Posiblemente, la leyenda se construyó contando con la existencia de esos dos monasterios y con el hecho, no infrecuente, de las acusaciones calumniosas contra alguna monja, injustamente acusada de haber quebrantado su voto de virginidad. En realidad, algunos calendarios mozárabes conmemoran a una Santa Irene el 20 de octubre; pero, sin duda, el trasfondo que pueda haber de realidad ha sido adornado con mucha imaginación[110].

Uno de los monasterios citados en la leyenda de Santa Irene es el de Cauliana, cuya fecha de fundación se desconoce, pero su existencia está plenamente asegurada por la trágica historia del monje Tarra, de tintes semejantes a los de la leyenda de Santa Irene, pero cuya historicidad está atestiguada por las vidas de los Padres Emeritenses[111]. De este monasterio procedía el monje Revocato, gran Obispo de Mérida (612-630). Existía además otro monasterio de monjes dedicado a Santa Eulalia, fuera de la ciudad. Uno de sus monjes compuso la mencionada obra titulada *De las vidas y milagros de los Padres Emeritenses,* en la que confirma la presencia de un número considerable de monjes en los alrededores de Mérida entre los años 550 y 650. A estos monasterios llegaron incluso monjes de Oriente, como Pablo y Félix, que ocuparon la silla episcopal de Mérida, y, sobre todo, el abad Nuncto, procedente de Africa, que encontró acogida en el monasterio de Santa Eulalia y que acabó trágicamente sus días, al ser asesinado por los habitantes de una villa que le había sido dada al santo monje por el rey Leovigildo, quien, a pesar de ser arriano, se había hecho gran amigo suyo. Pero el más célebre de todos los monjes de la provincia lusitana fue, sin duda, el gran Másona. Ingresó muy joven en el monasterio de Santa Eulalia. Por el año 572 ya era Obispo de la ciudad. Fue un extraordinario pastor de almas. Construyó iglesias, fundó hospitales para los enfermos y peregrinos y montes de piedad para atender a las pobres víctimas de los usureros. Fue incansable defensor de la fe contra el arrianismo, por lo cual tuvo que padecer muchas vejaciones y el destierro. Tomó parte activa en el III Concilio de Toledo (589), en el cual se proclamó la unidad de la fe católica

---

110 *Acta Sanctor. Bolland.,* noviembre, VIII, 909-943.

111 *De vitis Patrum Emeritensium,* PL, 80, 19-29.

en España. Trabajó por la expansión de la vida monástica, fundando varios monasterios en el territorio de su jurisdicción eclesiástica.

A mediados del siglo VII, el monasterio emeritense de Santa Eulalia se convirtió en monasterio dúplice, siendo la primera superiora general del mismo la abadesa Eugenia (651)[112].

En las cercanías de Mérida hubo quizá algún monasterio arriano. Tal podría ser aquel monasterio al que fue desterrado Másona de Mérida, pues los monjes por poco lo dejan morir de hambre, cosa difícil de entender si los monjes hubieran sido hermanos en la fe de aquel gran adversario del arrianismo.

En Scalabis, actual Santarem (Portugal), nació hacia el año 540 Juan de Bíclaro, de familia goda[113]. En el año 558 marchó a estudiar a Constantinopla, donde permaneció durante diecisiete años, regresando a su patria con un extraordinario bagaje cultural, «bien armado de erudición griega y latina», según San Isidoro[114]. El rey Leovigildo quiso ganarlo para la causa arriana, pero, al no conseguirlo, lo desterró a Barcelona en el año 575, donde permaneció por espacio de diez años sufriendo no pocas vejaciones a causa de su fe católica. Poco antes de la unificación de la religión bajo el signo católico (589), Juan fundó un monasterio en Bíclaro, lugar no identificado con certeza, pues pretenden algunos que sea Vallclara, cerca de Montblanch, en Tarragona; otros lo sitúan en el Pirineo gerundense, y no faltan incluso quienes identifiquen Bíclaro con la actual Béjar (Salamanca). Escribió una Regla para su monasterio, hoy desaparecida, pero que San Isidoro conoció y juzgó muy positivamente[115]. Pérez de Urbel ha querido ver en la *Regla del Maestro* la Regla de Juan de Bíclaro, pero su hipótesis no se ha visto confirmada por la crítica[116]. Escribió también un *Chronicon*[117] que San Isidoro consideró como «muy útil historia»[118]. San Isidoro afirma que escribió muchas otras obras, pero ninguna de ellas es hoy cono-

---

112 PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles*, I, 278.

113 SAN ISIDORO, *De vir. Illustr.*, 44.

114 *Ibídem.*

115 *Ibídem.*

116 PÉREZ DE URBEL, J., *El Maestro. San Benito y Juan Biclarense*, «Hispania», 4 (1940), 7-42; 5 (1941), 3-52.

117 PL, 72, 863-870.

118 SAN ISIDORO, *De vir. Illustr.*, 44.

cida. En el año 591 fue designado Obispo de Gerona. Murió hacia el año 621[119].

## 6. San Fructuoso, Patriarca de los monjes españoles

San Valerio, el solitario de los montes del Bierzo (León), escribió el mayor de los elogios de San Fructuoso, al equipararlo al gran astro de la España visigoda y maestro eximio de toda la Cristiandad medieval, San Isidoro de Sevilla. Todo el siglo VII, el más espléndido de la España visigoda, recibe su luz de estos dos luminares, San Isidoro desde Sevilla y San Fructuoso desde los valles silenciosos del Bierzo. Dice de ellos San Valerio:

«Dios colocó en aquellos tiempos, en el cielo de España, dos fulgurantes estrellas: al venerable varón Isidoro, Obispo de Sevilla, y al bienaventurado Fructuoso, limpio y justo desde su niñez. El primero, con el torrente de su oratoria, con la elegancia de su pluma, con su dialéctica irresistible, expuso y defendió los dogmas de la fe católica que España había recibido de la primera cátedra de la Iglesia universal, la Sede Romana. El segundo, abrasado en el fuego del Espíritu Santo, consagrado con los santos compromisos de los consejos evangélicos, ejercitado en las virtudes, brilló tanto en el camino de los perfectos que llegó a igualar los méritos y los ejemplos de los antiguos Padres de la Tebaida. Isidoro, maestro de la vida activa, fue el pedagogo de toda la Hispania. Fructuoso, entregado a la vida contemplativa, encendió en los corazones la ardiente llama del suyo. Uno adoctrinó a las muchedumbres con los libros que escribía, después de un majestuoso vuelo en las regiones de la Sabiduría; el otro, esplendente dechado de toda virtud, nos dejó el ejemplo acabado del alma consagrada»[120].

Por un poema de San Fructuoso, con abundantes referencias autobiográficas, sabemos que era hijo de una familia de alta alcurnia goda. Su padre era general de los ejércitos, emparentado con la familia real, aunque no se puede determinar con exactitud a qué rey visigodo se refiere, posiblemente el mismo rey Sise-

---

[119] CAMPOS, J., *Juan Biclarense, Obispo de Gerona. Su vida y sus obras,* Madrid, 1960. RUBIANO, A., *La crónica de Juan Biclarense. Versión castellana y notas para su estudio,* «Anal. Sacr. Tarrac.», 16 (1942), 7-44.

[120] VALERIO, *Vita Fructuosi,* 1; PL, 87, 457.

nando[121]. Pérez de Urbel piensa que el padre de San Fructuoso fue un hermano de Sisenando llamado Bricio, que se casó con una matrona de alta nobleza llamada Justa, de donde le vendría al santo la devoción por el mártir Justo de Alcalá de Henares, en honor del cual dio el nombre de Justo y Pastor al primer monasterio fundado por él en Compludo, en el Bierzo (León).

Siendo aún muy joven, Fructuoso acompañó a su padre al Bierzo, donde la familia tenía amplias posesiones agrícolas y numerosos rebaños. Según su biógrafo, San Valerio, Fructuoso determinó, por inspiración de Dios, el lugar donde construiría, andando el tiempo, su primer monasterio[122].

Después de morir sus padres, Fructuoso decide abandonar el mundo para entregarse al servicio de Dios en la clericatura. Para prepararse adecuadamente para el ministerio sacerdotal, se dirigió a Palencia, donde se puso bajo la dirección del santo Obispo palentino Conancio, que gobernó la diócesis durante treinta y dos años (607-639). En esta escuela episcopal adquirió Fructuoso su gran afición a la exégesis bíblica, a la música, sobre la que legislará ampliamente en sus Reglas monásticas. Hizo también algunos escarceos poéticos, de los que se conservan tres breves poemas de muy escaso valor literario: Fructuoso adquirió en la escuela episcopal de Palencia un bagaje teológico nada despreciable, aunque nunca se le podrá equiparar a los grandes doctores de la Iglesia visigoda española del siglo VII.

Concluidos sus estudios, Fructuoso decidió abandonar la carrera de la clericatura para internarse en las soledades intuidas durante su viaje juvenil a los silenciosos valles bercianos. Conancio de Palencia no pudo impedir la vocación monástica de aquel joven godo, porque él mismo había puesto su firma a uno de los cánones del IV Concilio de Toledo que prohibía a los obispos oponerse a la vocación monástica de sus clérigos[123]. Vendió sus bienes, que repartió generosamente entre los pobres y entre sus esclavos, a los que concedió la libertad. Solamente se reservó lo necesario para las proyectadas fundaciones monásticas. Sin duda tenía más que suficiente con las posesiones familiares del Bierzo que había visitado en sus primeros años juveniles.

El Bierzo es un enorme anfiteatro, rodeado por todas partes

---

121 SAN FRUCTUOSO, *Poemas*, II; PL, 87, 1129.

122 VALERIO, *op. cit.*, c. 2.

123 *Conc. Tolet. IV*, c. 50; PL, 74, 378.

de montañas altísimas. Al Sur los montes de Foncebadón y de la Cabrera, oteándose en lontananza el pico del Teleno, que en su vertiente opuesta se abre a la Maragatería. Al Norte, los abruptos montes de entrañas de hierro y de carbón que separan el Bierzo de Asturias. Al Este, los puertos de Manzanal y de Rabanal, detrás de los cuales se asienta Astorga, la Astúrica de los romanos. Y al Oeste, el puerto de Piedrafita, que conduce a tierras de Galicia. Solamente por esta parte se abren estrechos desfiladeros por donde corre el río Sil, después de haber recogido las aguas de otros ríos que desde todas las alturas montañosas se desperezan mansamente hacia la llanura berciana. El Bierzo tiene un microclima peculiar muy templado que permite el cultivo de árboles frutales más propios de las regiones cálidas del Levante. Era una región rica, a pesar de los expolios de las minas de oro de las Médulas, en las que trabajaron más de 20.000 esclavos en la extracción del preciado mineral que dejaron para la posteridad unos paisajes fantasmagóricos y una obra de ingeniería hidráulica que todavía hoy deja asombrados a los visitantes.

A estas tierras llega Fructuoso, cuando cuenta unos veinticinco años, para emprender la prodigiosa aventura del espíritu monástico. Si hemos de dar fe a su biógrafo San Valerio, Fructuoso ya había escogido el lugar que presenciaría sus heroicidades ascéticas, cuando muy joven aún vino con su padre a inspeccionar sus posesiones. Se trataba del valle de Compludo, al pie del monte Irango, junto al río Molina, hoy Miruelos. No lejos había un castro militar romano, una estación militar, llamada Compléutica, en la vía que llevaba de Astorga a Braga. Allí construyó su primer monasterio, que dedicó a los mártires Justo y Pastor y lo dotó generosamente con parte de sus bienes patrimoniales. Esto provocó las iras de su hermana, casada con un personaje de la Corte de Toledo, quienes acudieron al rey en demanda de una sentencia que les concediera parte de los bienes donados por su hermano al monasterio. Para solucionar este enojoso pleito familiar, Fructuoso acudió personalmente a Toledo, con ocasión de celebrarse el VII Concilio Nacional, apelando al rey Chindasvinto, el cual, viendo que la razón estaba de su parte, firmó el día 18 de noviembre del año 646 un documento por el que se le reconoce al monasterio de Compludo la propiedad de todos sus predios. Y, no contento con esto, el propio rey dio de su propio tesoro al monasterio vasos sagrados, ropas de

altar, una campanilla y varios libros, entre los que se mencionan un *Salterio,* los *Diálogos* de San Gregorio y un *Pasional* o colección de vidas de santos. Firman el documento, además del rey Chindasvinto y la reina Reciberga, San Eugenio de Toledo, varios nobles y abades; entre estos abades figura San Ildefonso, abad de Agali. También estampan su firma el notario del reino, Sempropio, y el Obispo de Lugo, en cuya diócesis se hallaban algunas posesiones que se concedían al monasterio de Compludo. De resultar auténtico, sería el primer privilegio que se conoce de un rey español. Flórez niega su autenticidad[124], pero otros autores, como H. Leclercq[125], Pérez de Urbel[126] y Rodríguez López[127], lo consideran auténtico.

Para el monasterio de Compludo escribió San Fructuoso su *Regla de los Monjes.* Pérez de Urbel la califica de «monumento de severidad extraordinaria»[128]. A San Fructuoso no le importaba mucho lo que hubiesen sido anteriormente los candidatos a monjes en su monasterio. Lo que le interesa es que, desde el ingreso en el monasterio, estén dispuestos a ser buenos monjes cristianos. De aquí que la Regla prevea la posibilidad de que entre los monjes se dé el fraude, las riñas, el disimulo, la mala voluntad, la fuga, el juramento en falso, la embriaguez, la inmoralidad, la rebeldía y la sedición. Hasta del mismo abad es necesario asegurarse y precaverse. Contra estos posibles pecados hay también tremendos castigos: ayunos, cárceles, azotes, cadenas, degradación y privación de derechos. Duro es el ambiente que, de estas prescripciones, se deduce. Pero no hay que olvidar que Fructuoso quiere esculpir cristianos de verdad, monjes íntegros, en el rugoso tronco del pueblo visigodo. Había que desbastar las cortezas de aquellos árboles a hachazo limpio.

Una vez puesto el monasterio de Compludo en marcha, la fama de Fructuoso se extendió rápidamente por toda la comarca. Eran numerosos los peregrinos que acudían para recibir sus consejos. Según su biógrafo, San Valerio, algunos familiares y los criados de su casa de Toledo, juntamente con algunos nobles e incluso familias enteras de diversas regiones de España, se en-

---

124 FLÓREZ, E., ES, XVI, 33.

125 LECLERCQ, H., *Espagne,* DACL, II, 442.

126 PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles,* I, 388-389.

127 RODRÍGUEZ LÓPEZ, *Episcop. asturiacense,* I, 429-432.

128 PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles,* I, 385.

caminaron hacia Compludo y poblaron las laderas de las montañas, «porque de tal manera prendió fuego en ellos el ideal predicado por el solitario de Compludo que en caravanas de todas partes llegaban las levas de conversos, especialmente del ejército, hasta el punto que los jefes de la milicia hubieron de intervenir prohibiendo la desbandada de veteranos hacia las montañas de León en hábito de monjes, porque ya no quedaban soldados para formar los cuadros de las expediciones militares»[129]. San Valerio se recrea en la descripción del numeroso ejército de *monjes rapados* frente al de los *melenudos soldados* del rey[130].

La soledad silenciosa de los primeros tiempos de Compludo se había terminado. Ahora todo estaba perfectamente organizado: el monasterio terminado con su monumental iglesia que causaba la admiración de los visitantes; la comunidad numerosa, muy numerosa, pero perfectamente organizada y en plena observancia de las Reglas; las huertas cercanas al monasterio en plena producción; los rebaños bien nutridos. Lo único que Fructuoso echaba de menos era el recogido silencio que le había impulsado a adentrarse en aquellos valles otrora inaccesibles.

Atormentado por su afán de retiro y soledad, y también ante el espectro de la vanidad que le acechaba por todas partes, Fructuoso renuncia al cargo de abad del monasterio y se interna de nuevo en los bosques y cavernas recónditas de los montes vecinos, al otro lado de Compludo. Allí encuentra un valle propicio a sus aspiraciones, el valle del Silencio, recorrido en su corto trayecto por el río del mismo nombre. Más tarde será escenario de las austeridades de San Genadio, que establecerá allí su morada durante varios decenios, pero Fructuoso sigue adelante, hasta llegar a la montaña sagrada del Bierzo, la Aguiana. En una pequeña meseta que hacía cientos de años había sido ya habitada por los primeros pobladores de la región, en el llamado Castro Rupiana, en la encrucijada misma que forman los riachuelos Pico Tuerto y Valdecorrales, allí estableció su morada el fugitivo de Compludo en busca de soledades sonoras. Allí levantó un altar en honor del príncipe de los Apóstoles, San Pedro. Salía de vez en cuando de su cueva, en busca de raíces y de frutos de árboles de aquel solitario paraje, pero también para orar. Se cubría úni-

---

129 VALERIO, *op. cit.*, c. 15.

130 *Ibídem.* Cfr. VIÑAYO, A., *San Fructuoso y su tiempo,* p. 199.

camente con una piel de cabra. En cierta ocasión estuvo a punto de ser traspasado por las flechas de un cazador que lo confundió con una presa de caza. Había sido descubierta su morada.

Muy pronto acudieron discípulos en torno al experimentado maestro de monjes. Para ellos construyó el monasterio de San Pedro de Montes, junto a las fuentes mismas del río Oza, que riega el ameno y silencioso valle de Valdueza. Las impresionantes ruinas actuales de este monasterio hablan por sí mismas de sus grandezas medievales.

Un buen día, los monjes de Compludo, no pudiendo sufrir la ausencia de su padre, se presentaron en tropel en el monasterio de San Pedro de Montes y raptaron al santo. Pero por poco tiempo, porque de nuevo emprende la huida, con el deseo de esconderse donde nadie lo pudiera encontrar. A escondidas salió de Compludo, atravesó el Sil y en el extremo opuesto del Bierzo, en Visonia, encontró durante algún tiempo la soledad perdida, hasta que de nuevo le descubren y empiezan a afluir nuevos discípulos. Para ellos fundó el monasterio de San Félix de Visonia, no lejos de Villafranca del Bierzo.

De nuevo la fuga. Atraviesa toda Galicia y llega hasta la orilla misma del mar. Primero, un tiempo de soledad, después los discípulos y, finalmente, un nuevo monasterio: El monasterio *Peoniense,* que no se sabe a ciencia cierta donde estuvo enclavado. Posiblemente entre Vigo y Pontevedra. Algunos autores quieren identificarlo con el monasterio del Poyo (Pontevedra)[131]. A este monasterio le siguen otros dos en las inmediaciones, uno en una isla, frente a las costas gallegas, y otro en tierra firme, el de Castroleón, cerca de Pontevedra, aunque la fundación de este segundo monasterio se le atribuye más directamente al monje Teodiselo, discípulo de San Fructuoso. Posiblemente estaba ubicado en el monte Castrove, llamado antiguamente Castroleón[132].

De nuevo emprende la huida. Esta vez quiere alejarse hacia donde nadie le conozca. Hacia el año 650 se marcha a tierras de Andalucía, pasando por Extremadura. Visita el sepulcro de Santa Eulalia en Mérida. En Sevilla se postra ante las reliquias de San Geroncio y se encamina hacia el Sur. En Cádiz funda varios mo-

---

131 DELGADO CAPEANS, R., *El antiguo monasterio de San Juan de Poyo,* «Museo de Pontevedra», 7 (1952), 72-84. SÁ, H. DE, *El monacato en Galicia,* II, páginas 191-198, Barcelona, 1972.

132 VALERIO, *op. cit.,* cc. 7-8.

nasterios, uno en la Isla de León y otro en el noveno miliario de la calzada romana. De ahí el nombre de Nono. Este monasterio se vio muy pronto poblado por numerosos monjes. No lejos del monasterio de Nono fundó un monasterio de monjas[133], cuya primera abadesa fue Benedicta, la prometida del gardingo o jefe de la escolta del rey.

Llegó un momento en el que San Fructuoso se convenció de su vocación de fundador de monasterios. Y entonces ya no huye, sino que se hace acompañar de algunos discípulos que serían el núcleo originario de cada nueva fundación. Los más aparatosos milagros se suceden en cada lugar al que llega el santo, si hemos de dar crédito a San Valerio que los narra. El mismo biógrafo quiere aseverar la historicidad de los milagros que le atribuye a San Fructuoso ante la posibilidad de que el lector los ponga en duda a causa de lo portentoso de los hechos que narra:

> «Lo que sigue, aunque estupendo, no son mitos antiguos, sino historia moderna; no sucesos legendarios, sino de nuestros días; no escribo fábulas, creaciones de la imaginación, sino hechos milagrosos que pudieron comprobarse»[134].

Después de las fundaciones gaditanas, San Fructuoso cree que ha llegado el momento de dar cumplimiento a un viejo sueño: visitar la tierra hereditaria del Salvador y recorrer las sendas trazadas por los grandes maestros de la espiritualidad monástica del desierto de los primeros tiempos. Pero el rey Recesvinto, temeroso de perder para siempre al santo cuya fama había recorrido ya todos los ámbitos del reino hispano, se lo impidió. Y para sujetarlo definitivamente al suelo hispano, lo designó Abad-Obispo de Dumio. Era el año 654. Sucedía en la silla dumiense al célebre Ricimiro. E inmediatamente después es nombrado, en el X Concilio de Toledo, para la silla arzobispal de Braga, en lugar del depuesto Potamio, el día 1 de diciembre del año 656. Continuó al frente de la abadía de Dumio.

San Fructuoso respondió a las esperanzas puestas en él por los Padres del Concilio de Toledo que lo habían designado para la sede arzobispal de Braga:

---

133 VALERIO, *op. cit.*, c. 14. FLÓREZ, E. S., XV, 145.
134 VALERIO, *op. cit.*, c. 13.

«...por común elección de todos nosotros, constituimos al venerable Fructuoso, Obispo de la Iglesia dumiense, para gobernar la de Braga, de suerte que, puesto al frente de toda la metrópoli de la provincia de Galicia, con todos los conventos jurídicos de ella y el cuidado de las almas y de las cosas, tan rectamente lo gobierne todo, que glorifique al Señor en cuanto haga, y nosotros nos alegremos con la buena marcha de la Iglesia»[135].

No defraudó San Fructuoso tan nobles esperanzas. Empezando por el mismo rey Recesvinto, a quien le escribió varias cartas de las que solamente se conserva una en la que, con santa libertad y sin asustarse por las enemistades que su franqueza le pudiera ocasionar, le advierte contra los malos consejeros que pueblan su Corte, y le pide el perdón para unos hombres condenados a muerte en tiempos de Chindasvinto[136].

Durante diez años ocupó San Fructuoso la silla arzobispal de Braga, reteniendo el gobierno de la abadía episcopal de Dumio. Sus tareas de metropolitano no entorpecieron las de monje y fundador de monasterios. Su estilo de vida seguía siendo el mismo de siempre: llevaba el mismo hábito raído, la misma vida mortificada por los ayunos y la abstinencia. Construyó iglesias y fundó todavía dos monasterios más, el de Turonio, situado entre Braga y Dumio, para el cual nombró abad a su discípulo y fiel servidor desde niño, Decencio, y el de San Salvador de Montelios, que él eligió para su última morada. Allí fue sepultado. Su muerte, según los Breviarios antiguos, tuvo lugar el día 16 de abril del año 665. Posteriormente el monasterio se llamó San Fructuoso de Montelios. Y el año 1102, el Obispo Gelmírez de Compostela trasladó los restos del santo a la catedral compostelana.

A esta época de Arzobispo de Braga y de Abad-Obispo de Dumio debe de corresponder la redacción de la *Regula Communis,* y probablemente también el célebre *Pacto monástico,* de los que se hablará más adelante[137].

San Fructuoso, que fuera uno de los dos luminares que enno-

---

135 PL, 84, 449.

136 MGH, *Epíst.,* 3, 688-689.

137 NOCK, F., *The vita Sancti Fructuosi,* Washington, 1946. MARTINS, M., *A vida cultural de São Fructuoso e seus monges,* «Broteria», 45 (1947), 56-69. IDEM, *A vida economica dos monges de São Fructuoso,* «Broteria», 44 (1947), 291-400. DÍAZ, C., *Fructeux,* DS, 5, 346-350.

blecieron la España visigoda del siglo VII, es en la actualidad solamente objeto de investigación para eruditos. Si hubiese dejado un libro autobiográfico sobre el itinerario de sus fundaciones monásticas, ofrecería, sin duda, grandes paralelismos con los de aquella mujer andariega del siglo XVI que también recorrió España entera sembrándola de conventos carmelitanos. Desafortunadamente, no se pudo cumplir la profecía de su biógrafo: «...sus ejemplos guardan su prístina frescura; hasta el fin del mundo seguirá germinando el fruto de su grande obra y renovándose su memoria imperecedera, y haciéndose cada día más numerosos los escuadrones de su grey para alegría del reino de los cielos»[138].

Es cierto que durante medio siglo el monacato fructuosiano continuó dando espléndidos frutos, como lo demuestran algunos de sus discípulos. Entre éstos hay que hacer mención especial de San Valerio, biógrafo del santo fundador. Había nacido en la región de Astorga (León). Siendo todavía muy joven pidió el ingreso en el monasterio de Compludo en torno al año 650. Era de carácter duro y rebelde, intransigente. Esto le obligó a abandonar el monasterio, recluyéndose en una cueva entre Astorga y Castropedroso (actual Pedrero). Durante casi cuarenta años anda vagando de cueva en cueva por los montes Aquilianos. Se refugia finalmente en el monasterio de San Pedro de Montes, donde muere en el año 695. Escribió una autobiografía, *Libro de mis quejas*[139], en el que relata todos los sinsabores que le causaron las persecuciones del sacerdote Flaíno, que regía la iglesia junto a la cual vivía Valerio. Incluso en el monasterio de San Pedro de Montes continúan las persecuciones por parte de los monjes y del propio Obispo Isidoro. Tuvieron que intervenir los obispos y el mismo rey en estas contiendas. Su carácter intransigente lo impulsa a abrazar las más duras austeridades ascéticas. Pero era un hombre de amplia cultura. Pasó toda su vida copiando códices y escribiendo obras propias. De éstas se conservan 26 y se han perdido otras cuatro[140]. La más importante desde la perspectiva monástica es sin duda la *Vida de San Fructuoso,* aunque algunos autores quieren ver en la redacción actual de la obra a dos auto-

---

138 VALERIO, *op. cit.*, c. 18.
139 PL, 87, 439-447.
140 ALTANER, *Patrología,* pp. 88-89, Madrid, 1956.

res distintos de Valerio, por lo que habría que considerarla como dudosa, pero prevalece la autenticidad valeriana[141]. De la carta en que alaba las correrías de Egeria por el Oriente Próximo, ya se ha hecho mención en páginas anteriores. Se le ha tributado culto y su fiesta se celebra el 25 de febrero.

Otros discípulos que aparecen con frecuencia en los escritos de Fructuoso o de Valerio son San Máximo, «copista de libros, conocedor de los salmos; muy prudente, siempre envuelto en dulzura y caridad»[142], en el monasterio de Compludo. San Bonelo, monje de San Pedro de Montes, hombre de extraordinaria santidad y portador de grandes carismas. Acabó sus días en el monasterio de San Claudio de León o en una cabaña que dará origen posteriormente al monasterio de ese nombre[143]. Baldario fue compañero de San Fructuoso desde los primeros tiempos de la fundación de Compludo. Acompañó al santo a todas las fundaciones porque era maestro de obras y muy experto en trazar sendas que facilitasen el acceso a grutas en rocas escarpadas[144].

Después de la muerte de Valerio (695) le quedaban al monacato berciano escasos años de vida. La invasión de los musulmanes dio al traste con tantos espléndidos monasterios esparcidos a lo largo de toda la Península Ibérica. Compludo será restaurado y sus abades aparecen en diversos documentos de la época de la Reconquista. A finales del siglo XII la iglesia monacal se convertirá en parroquial[145]. Después se perdió por completo su memoria. Y de aquellas espléndidas edificaciones fructuosianas no quedan nada más que unos capiteles descubiertos en excavaciones llevadas a cabo en lo que todavía se denomina hoy el «prado de la iglesia». Unico vestigio de los tiempos de esplendor monástico es la *herrería,* una auténtica joya de la arquitectura industrial del Bierzo, todavía en pleno funcionamiento. El agua cae sobre una gran rueda de fuertes aspas de madera, poniendo en movimiento un poderoso tronco de nogal endurecido por el

---

141 DÍAZ, C., *A propósito de la «Vita Fructuosi»,* «Cuadern. Estud. Galleg.», 25 (1953), 155-178.

142 VALERIO, *op. cit.,* cc. 17-19.

143 DÍAZ JIMÉNEZ, E., *Historia del real monasterio benedictino de San Claudio, de León,* «Erudición Iberoamericana», 1 (1930), 83-100. VALERIO, *op. cit.,* cc. 20-22.

144 VALERIO, *op. cit.,* cc. 23-24.

145 FLÓREZ, E., ES, XIII, 32-35.

tiempo en uno de cuyos extremos golpea rítmicamente el martillo-pisón. De esta herrería salieron arados, palas, azadas, verjas, toda una industria del hierro. San Pedro de Montes fue restaurado en el siglo IX por San Genadio, otra de las grandes lumbreras del monacato berciano, del que se hablará oportunamente; todavía se pueden admirar hoy día magníficas arcadas de siglos posteriores y una iglesia que muestra los gustos de estilos diversos, románico, gótico, renacentista e incluso barroco. Es lo único que ha quedado prácticamente en pie después de la desamortización de Mendizábal en el siglo XIX. La iglesia de San Fructuoso de Montelios, el último monasterio fundado por el santo, es la única que puede ofrecer una muestra bastante aproximativa de lo que fueron las construcciones fructuosianas.

Pero si de las construcciones materiales es bien corto, prácticamente nada, lo que el tiempo ha conservado, no se puede decir otro tanto del espíritu monástico de San Fructuoso. Sus Reglas, la *Regula Monachorum* y la *Regula communis,* animarán los monasterios de León y Castilla por espacio de varios siglos, hasta que la Regla de San Benito se apodere, como en el resto de Europa, de todos los monasterios.

## 7. Legislación monástica de San Fructuoso

Cuando San Fructuoso abandonó el monasterio de Compludo para internarse en las soledades de los bosques de la Aguiana, no dejaba a sus monjes desprovistos de una normativa que regulase su vida. Todo lo contrario, les dejaba la *Regula Monachorum,* con cuya observancia podían alcanzar las cimas de la perfección más exigente. San Valerio la califica de «rigor extremado, no exento de discreción»[146]. Consta de 24 capítulos sin mucho orden lógico. En algunos manuscritos faltan los dos últimos capítulos dedicados a los ancianos y al domingo.

Respecto a las fuentes de esta Regla de los Monjes de San Fructuoso se han vertido las más opuestas apreciaciones, desde quienes opinan, como Mabillón, que es una copia literal de la Regla de San Benito[147] hasta quienes piensan que, aunque co-

---

[146] VALERIO, *op. cit.,* PL, 87, 402.

[147] MABILLON, *Praef. in Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti,* I, página XXXVI, n. 71.

nocía la Regla de San Benito, apenas si la usó en la redacción de la suya[148]. San Fructuoso se inspira en la legislación monástica de Oriente, aunque mucho de su bagaje monacal lo ha recibido de Oriente a través de Casiano. San Valerio constata el afán de Fructuoso por asimilar el espíritu de los Padres de los desiertos de Egipto, especialmente de la Tebaida[149]. En la vida misma de Fructuoso se pueden encontrar fuertes paralelismos con la vida de San Antonio de Tebas. También a San Pacomio le debe Fructuoso muchas ideas e incluso frases literales de su Regla. Están asimismo presentes en el texto fructuosiano las huellas de San Jerónimo y de Macario Alejandrino. Entre los Padres de la vida monástica occidental, Fructuoso ha leído y se ha servido para su Regla, de la *Regla de las santas vírgenes* de Cesáreo de Arlés y, como no podía ser de otro modo, de la Regla de los Monjes de San Isidoro de Sevilla, aunque el santo berciano no fue capaz de asimilar la exquisita moderación del santo sevillano. La Regla de San Isidoro destaca por su orden y por su ecuanimidad, como convenía a un hispano-romano ilustrado; la Regla de San Fructuoso se caracteriza por el desorden en cuanto a los temas expuestos y por la dureza de sus prescripciones, como más connatural con un temperamento bárbaro forjado en las selvas nórdicas y apenas desbastado aún por las suaves y soleadas brisas mediterráneas.

Fructuoso no concibe que la perfección del monje pueda estar en el equilibrio; él es de carácter extremoso, y lo trasvasa a su Regla: comida pobre y escasa, una sola vez al día; vestidos y ajuar domésticos rústicos y sólo los imprescindibles; castigos durísimos que preveen encierro en calabozos, ayunos extremados e incluso palos y más palos, hasta llegar a la expulsión del monasterio. El monje fructuosiano emplea tiempo y tiempo en la oración, por el día y por la noche. La Regla de San Fructuoso reserva, en cambio, una ternura exquisita para con los monjes enfermos y para con los peregrinos que pasan por el monasterio. También los niños y los ancianos son objeto de excepciones en el cumplimiento de la Regla.

El monasterio fructuosiano no es, evidentemente, para élites que han alcanzado ya la perfección, sino escuelas de vida cristia-

---

148 PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles*, I, 430.
149 VALERIO, *op. cit.*, Prólogo; PL, 87, 1090.

na en las que se empieza desde abajo. «Se supone, y para ellos se legisla, que en la comunidad puede haber ladrones, borrachos, lujuriosos, pendencieros, holgazanes, criminales. Se admite a los que llegan del mundo, con tal que reúnan las demás condiciones, previa confesión general y pública de sus crímenes y estén dispuestos a someterse a la férrea disciplina del monasterio»[150].

El candidato que llegaba al monasterio tenía que pasar diez días a la puerta, durante los cuales sería objeto de insultos e injurias por parte de los monjes, enviados expresamente por el abad, para calcular así el temple del aspirante. Si superaba esta prueba era admitido temporalmente y durante un año de noviciado era de nuevo sometido a duras pruebas bajo la atenta vigilancia de un monje experimentado y residiendo en una celda exterior al monasterio. Solamente si superaba las pruebas era admitido a la firma del *pacto* con el abad, con lo cual quedaba incorporado a todos los efectos a la comunidad monástica.

A medida que San Fructuoso fue abriendo nuevos centros monásticos, se planteaba la relación entre ellos. Posiblemente, el fundador les dio a todos los monasterios la misma Regla que inicialmente había escrito para el monasterio de Compludo, aunque no hay ninguna fuente que lo garantice. El fundador era el vínculo que los mantenía unidos. Pero cuando Fructuoso fue elevado a la silla abacial-episcopal de Dumio tenía bajo su jurisdicción a toda la Congregación monástica que tenía su centro en el obispado-abadía de Dumio. Estas Congregaciones monásticas, más o menos centralizadas, no eran algo exclusivo del monacato suevo-visigodo. También en Francia se advierte la presencia de algo parecido a través de la legislación eclesial de los siglos V y VI, porque los Concilios legislan sobre ciertas reuniones periódicas de los abades de una misma región presididas por el Obispo de la iglesia en que se celebraban[151]. Esta disciplina galicana fue aceptada en la provincia tarraconense en el siglo VI y posteriormente en otras regiones españolas. El Concilio de Huesca del año 598 regula las reuniones anuales de abades[152]. Según A. Mundó, las llamadas *Regulae Sanctorum Patrum* no serían nada más que las

---

150 DÍAZ GONZÁLEZ, F. A., *San Fructuoso y su tiempo,* p. 207, León, 1966.

151 MUNDO, A., *Les anciens Synodes abbatiaux et les Regulae Sanctorum Patrum,* SA, n. 44, 107-125.

152 VIVES, J., *Concilios visigóticos e hispano-romanos, Conc. de Huesca, año 305.*

decisiones tomadas en común por algunas reuniones de abades celebradas en la provincia narbonense a finales del siglo V o principios del VI[153].

Cuando San Fructuoso es colocado al frente de la Congregación dumiense, sus monasterios no formaban parte de ella. Lógicamente, su autoridad sobre los monasterios fundados por él seguía vigente. En este contexto surge la llamada *Regula Communis.* Esta no es nada más que un conjunto de normas destinadas a reglamentar la vida monástica de la Congregación en cuanto tal y de cada monasterio en particular. La *Regla Común* tuvo que salir de algunas reuniones, que pueden llamarse sínodos, de abades que se celebraron entre los años 656 y 665, tiempo en que San Fructuoso ocupó las sedes de Dumio y de Braga[154].

La causa que está en la base de la aparición de la *Regla Común* no es específicamente intramonástica. Para la regulación de la vida interna de los monasterios habría suficiente con la *Regla de los Monjes* escrita por Fructuoso para Compludo. También la Regla Común corrige algunos abusos y previene otros, como puede ser el caso de las murmuraciones de los monjes que se ocupaban de cuidar los rebaños del monasterio[155]. Tan importante era este menester que se le dedica un capítulo entero. Las tierras de la región eran tan pobres que su cultivo no daría para la subsistencia de los monjes durante tres meses[156]. La vida del monasterio dependía de sus grandes rebaños de ovejas y cabras. El motivo fundamental que impulsó a Fructuoso y a los abades de la Congregación dumiense a redactar la *Regla Común* fue la aparición de innumerables *pseudomonasterios privados,* tema al que se le dedican los dos primeros capítulos. Era preciso acabar con esa plaga que podía corroer los cimientos mismos de la auténtica vida monástica.

Se había introducido la costumbre de que laicos y presbíteros se habían lanzado a la carrera de fundar monasterios por motivos nada sobrenaturales; aunque no faltasen las motivaciones ascéticas, se hacían presentes con frecuencia razonamientos económicos e incluso tributarios. Para eliminar esa plaga de falsos

---

153 MUNDO, A., *op. cit.*, pp. 114-121. Cfr. HOLSTENIUS, *Codex Regularum,* páginas 11-18.

154 ORLANDIS, J., *Estudios sobre instituciones...*, p. 75.

155 *Regula Communis,* c. 9.

156 *Ibídem.*

monasterios, la *Regla Común,* con la fuerza que le da el que sea promulgada por el obispo-cabeza de la región, prohíbe la fundación de nuevos monasterios en la región sin permiso de los sínodos generales de los abades de la Congregación monástica y sin obtener asimismo la confirmación de parte del obispo de la sede dumiense, es decir, el *episcopus sub regula.* Este permiso del obispo era algo que existía ya en la legislación española en general.

Se discute hoy sobre si San Fructuoso intervino personalmente en la composición de la *Regla Común* o si pudiera ser posterior a él, pero siempre producto de las conferencias de un grupo de abades del entorno de Dumio y del Bierzo. Contra esta opinión está el hecho de que San Benito de Aniano, en su recopilación de Reglas monásticas, le atribuye a San Fructuoso la *Regla Común*[157].

La *Regla Común* es ciertamente un texto emanado de una convención de abades y parece ir digirida más a los mismos abades que a los monjes. Solamente así se explicarían las abundantes referencias al comportamiento de los abades en múltiples circunstancias y a las estructuras generales del monasterio, más que al comportamietno de los monjes en particular. Las disposiciones relativas a los monjes son escasas y tendentes a crear una uniformidad en los monasterios que están sometidos a la federación de los abades de la que ha salido este texto[158].

Modernamente, se le ha querido atribuir, si no directamente a San Fructuoso, sí por lo menos al monacato que en él se inspira, la *Regula consensoria.* Es éste un documento discutido. Durante siglos se le atribuyó a San Agustín, como ya se deja dicho. Ha sido considerada también como una de las primeras reglas monásticas, al atribuírsela a los grupos ascético-monásticos priscilianistas de finales del siglo IV o principios del V. La paternidad agustiniana de la *Regla Consensoria* ha sido ya definitivamente descartada. El origen priscilianista de la misma aún perdura en diferentes autores[159]. El origen priscilianista de esta *Regula consensoria* ha querido verse en las cifras apócrifas de la Biblia, en el miedo a la contaminación doctrinal y en el título de

---

157 LINAGE CONDE, A., *Los orígenes del monacato benedictino...,* I, 233-235.

158 LINAGE CONDE, A., *op. cit.,* p. 236.

159 BRUYNE, D., *La Regula consensoria. Une règle des moines priscilianistes,* «RBén.,», XXV (1908), 81.

*doctor* dado al abad del monasterio, título que era común entre los jefes priscilianistas. Pero todas estas semejanzas pueden tener otra explicación al margen de la influencia priscilianista[160].

Anscario Mundó la consideraba como un pacto monástico para un monasterio particular de corte fructuosiano[161]. Holstenius y Brockie la consideraban como de autor incierto. Herwegen la considera como un pacto de algún monasterio gallego posterior al año 650[162]. Linage Conde quiere ver en el origen de la *Regula consensoria* el ambiente de desconcierto provocado en los monasterios galaico-bercianos por la invasión de los musulmanes inmediatamente posterior al año 711[163].

La *Regula consensoria* es muy breve. Consta de nueve capítulos relativos a la pobreza individual y a la comunidad de bienes, el noviciado, la mutua concordia, la necesidad de permanecer fieles a la doctrina recibida en el monasterio. Hay una disposición que en un cierto modo avalaría la teoría de Linage Conde sobre el origen posterior a la invasión musulmana, y es que se dispone que los monjes se vuelvan a reunir en torno al abad cuanto antes puedan si no han podido escapar todos juntos del monasterio a causa de las incursiones de los enemigos.

La característica más notable de esta Regla y que la define en su mismo título es que ha sido fruto del *consenso* de los monjes a que va destinada. No es legislación de un superior para sus súbditos sino de los monjes para sí mismos.

## 8. El «pacto» en el monacato español

Con diferentes nombres, *pactum, placitum, pactio,* aunque el más habitual y el más técnico es *pactum (pacto),* se designaba la particular forma de profesión monástica habitual en el monacato español galaico-berciano desde los tiempos de San Fructuoso. El ejemplo más antiguo es el que se presenta como un apéndice de la *Regula Communis*. El P. Justo Pérez de Urbel, apoyándose en

---

160 BISHKO, CH. J., *op. cit.,* pp. 379-382.

161 MUNDO, A., *Il monachesimo...,* p. 122.

162 HERWEGEN, I., *Das Pactum des hl. Fruktuosus von Braga,* pp. 7-19, Stuttgart, 1907. BISHKOZ, CH. J., *The date and nature of the spanish Consensoria monachorum,* «American Journal of Philosophy», LXIX (1948), 382-385.

163 LINAGE CONDE, A., *op. cit.,* I, 266.

la palabra *pactum,* que aparece ya en el Concilio de Elvira (305) y empleada también por San Leandro de Sevilla, ha querido ver en todo el monacato español anterior a San Fructuoso un *monacato pactual* en sentido estricto; pero ni en el Concilio de Elvira ni en San Leandro la palabra *pactum* tiene el sentido jurídico posterior sino que significa simplemente *propósito* o *profesión ascética*[164].

Durante la dominación visigoda, por lo menos en la primera mitad del siglo VII, el *placitum* o la profesión monástica iba dirigida al obispo local, al que el monje sometía su persona y hacía las promesas de estabilidad y de obediencia[165]. En cambio, en la región galaico-berciana, por lo menos desde la *Regla Común,* puesto que es el caso conocido más antiguo, en vez de la profesión monástica tradicional se hacía un pacto con el abad del monasterio. Era un pacto colectivo que los monjes firmaban con el abad el día de su elección y que iban firmando posteriormente todos los monjes que se incorporaban a la comunidad.

La naturaleza del *pacto monástico* tiene bastantes coincidencias, tanto en la terminología empleada como en el fundamento jurídico, con el juramento de fidelidad que prestaban los vasallos al rey en el momento de su elección. Este tipo de profesión monástica expresa una sumisión condicionada de los monjes al abad del monasterio en el momento de su elección o en el momento de la profesión individual de algún monje, limitando en cierto sentido la autoridad del abad en favor de la comunidad, a la que se le reconocen algunos poderes de discusión e incluso de rebelión[166].

Todos los autores están de acuerdo en afirmar que el lugar de origen del *pactum monasticum* es la región del bajo Miño-Galicia-Bierzo; solamente Pérez de Urbel lo hace oriundo de la región de Palencia, pero sin prueba suficiente[167], como un producto del monacato visigodo en general. Es cierto que Fructuoso se educa en Palencia, pero cuando él escribe la Regla de los Monjes para el monasterio de Compludo no menciona el *pactum,* sino que parece que la profesión que emiten aquellos monjes es la tradicional. Esto significaría que Fructuoso ha encontrado esta fór-

---

164 PÉREZ DE URBEL, J., *El carácter y supervivencia del pacto de San Fructuoso,* BA, 21 (1967), 226-242.

165 BISHKO, CH. J., *Pactos monásticos,* DHEE, III, 1858.

166 *Ibídem.*

167 PÉREZ DE URBEL, *art. cit.*

mula en la región galaico-portuguesa después de su salida del Bierzo o incluso después de su ascensión a la silla espicopal de Dumio y de Braga. Es cierto que en el capítulo 22 de la Regla de los Monjes de Compludo aparece la palabra «pactum», pero no tiene en modo alguno el mismo significado semántico del pacto monástico propiamente dicho. No parecen válidos los argumentos que exhibe A. García Sanz para negar el carácter de pacto bilateral entre monjes y abad del pacto monástico[168].

Aunque el pacto se renovaba con ocasión de cada nueva elección abacial, esto no significa en modo alguno que la profesión monástica, o los compromisos monásticos, fueran simplemente temporales. Desde el momento mismo en que el monje firmaba el pacto, su condición de monje era definitiva e irrevocable. Este pacto bilateral constituye, sin duda, el carácter más original del monacato hispano. La profesión monástica tradicional se materializaba en un documento unilateral en forma de humilde petición de ser admitido al monasterio. En este sentido de la profesión monástica habría que entender incluso el pacto que algunos manuscritos de la Regla de San Isidoro traen como un apéndice.

A pesar de la fórmula contractual, el pacto monástico fructuosiano exige la obediencia más rigurosa de los monjes al abad del monasterio, poniéndoles a Cristo como modelo por su obediencia radical al Padre[169]. Respecto al despojamiento radical de sí mismos, la Regla Común no es menos exigente que la Regla de los Monjes escrita por San Fructuoso para los monjes de Compludo. Sin embargo, el pacto contiene algunos elementos que se pueden considerar «heterodoxos» con respecto a cualquier otra profesión monástica tradicional. Y éstos consisten fundamentalmente en las contrapartidas del abad en favor de los monjes. En caso de mal trato o de acepción de personas por parte del abad, los monjes tienen dos instancias de apelación contra él: una interna y otra externa en relación al monasterio mismo. En primer lugar se recurre al abad por medio del prepósito del monasterio, y en segundo lugar, si lo primero no ha dado resultado positivo, se apela a los demás monasterios, al Obispo de la Federación Dumiense, es decir, al Obispo que vive bajo la Regla, y si es pre-

---

[168] GARCÍA SANZ, A., *Els pacts monastics a la Pre-Catalunya del sigle IX*, SM, 16 (1974), 7-44. LINAGE CONDE, A., *¿Pactualismo en Cataluña?*, «Yermo», 15 (1977), 45-60.

[169] *Regula communis*, c. 5.

ciso incluso se puede recurrir al conde que tiene la defensa de la Iglesia en la región.

El pacto monástico saltó las fronteras de la región galaico-berciana. No se conoce la presencia del pacto en ninguna otra región española antes de la invasión musulmana. Después de la Reconquista aparece el pacto en diversas regiones. Además de la región que le dio origen, que conserva cuatro ejemplos, concretamente en Galicia y Portugal, otras regiones lo ven aparecer, aunque independientemente de la observancia de la Regla Común. Así, se conservan nueve ejemplos de la región de Castilla y La Rioja. El origen del pacto en la región castellano-riojana se le atribuye a monjes galaico-portugueses llegados después de la reconquista de esas tierras de manos musulmanas. Sin embargo, justo es reconocer que, comparados los 13 casos conocidos con el pacto prototípico de la Regla Común, se advierte una evolución hacia la profesión monástica tradicional: Santa Eulalia del Bubal (ca. 826), Santa María de Mezonzo (871), Guimarães (859) y Vacariça (1045), todos ellos en la región galaico-portuguesa de origen del pacto. En la región castellano-riojana figuran Liébana (818), Santillana del Mar (980), San Pedro de Tejada (855), San Juan de Orbañanos (900), San Mamés de Ura (930), Santa María de Sotovellanos (1044), Valpuesta (804), Santos Cosme y Damián de Valderrama (865) y San Salvador de Loberuela (944). En las regiones de Liébana, Asturias y en la misma Castilla hay algunos otros monasterios en los que se emplea la palabra «pactum», pero no en el sentido específico del término. Tampoco se puede constatar la presencia del pacto en las regiones catalanas, a pesar de que también allí se encuentre con relativa frecuencia la misma palabra «pactum»[70].

A lo largo del siglo X, en los monasterios fronterizos entre Burgos y La Rioja se empieza a advertir una especie de síntesis de elementos monásticos pactuales y benedictinos-carolingios, como se puede ver en el *Ordo Professionis* del *Liber Ordinum* y en el *Libellus regularis* de Salvo de Albelda. El sistema pactual español desaparece definitivamente en tiempos de Fernando I (1035-1065). Con la progresiva penetración de la Reforma Cluniacense, la Regla Benedictina se va imponiendo en todos los monasterios españoles[171].

---

170 LINAGE CONDE, A., *Los orígenes del monacato benedictino,* III, 325-335.
171 PÉREZ DE URBEL, J., *Vida y caminos del pacto de San Fructuoso,* RPH, 7

## 9. La vida interna de los monasterios españoles

El monje aspira a un estilo peculiar de vida cristiana caracterizada por los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia enmarcados dentro de una vida en comunidad.

La primera exigencia que proponen las Reglas monásticas españolas a quien quiera ingresar en un monasterio es la renuncia radical a toda posesión, empalmando así con lo más genuino de la misma espiritualidad de los desiertos egipcios. Monje es el que renuncia, decía uno de los apotegmas. San Isidoro lo expresaba así: «Quienes... se convierten deben primeramente distribuir todos sus bienes a los necesitados o entregarlos al monasterio... porque entonces desarraigan de sí todo vínculo de esperanza mundana»[172]. La *Regla Común* exige que el aspirante a monje haya renunciado a todos sus bienes en favor de los pobres, no en favor de los familiares ni de la misma Iglesia[173]. Ningún monje podía hacer acto alguno de propiedad ni de uso de cualquier cosa en el monasterio sin permiso del abad. El monasterio, en cambio, puede poseer. El monasterio es el «titular dominical» de todos los bienes[174]. El ideal de la pobreza comunitaria es el de los Hechos de los Apóstoles:

> «Es de desear en gran manera que los monjes, que son los que mantienen la forma apostólica de vida, así como constituyen una comunidad, así también tengan un solo corazón en Dios, sin reclamar nada como propio ni obrando con el más íntimo afecto de peculio, sino que, a ejemplo de los Apóstoles, teniendo todo en común, progresarán si permanecen fieles a las enseñanzas de Cristo»[175].

Los monjes tienen que vivir del fruto de su trabajo que se ha de poner en común. San Isidoro hace una apología del trabajo de los monjes porque en determinados ambientes se despreciaba el trabajo con el bello pretexto de orar sin interrupción. El monje tiene que trabajar para ganarse el propio sustento, para poder

---

(1963), 5-25. BISHKO, CH. J., *Gallegan pactual monasticism in the repopulation of Castilla,* en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal,* II, 513-531, Madrid, 1951.

[172] SAN ISIDORO, *Regla,* c. 4.

[173] *Regula communis,* c. 4.

[174] LINAGE CONDE, A., *Pobreza, castidad y obediencia...,* p. 37.

[175] SAN ISIDORO, *Regla,* c. 3.

compartir con los pobres, a los que había que entregar un tercio de todos los ingresos del monasterio; se trabaja también para evitar la ociosidad, madre de muchos vicios[176]. La *Regla Común* tiene oportunas referencias sobre el trabajo, especialmente de los pastores que cuidan los rebaños, proponiéndoles como modelos, lo mismo que hace San Isidoro, a San José y a San Pedro[177]. Había toda clase de trabajos: agrícola, sobre todo, y los oficios necesarios para la marcha de la comunidad monástica, albañiles, carpinteros, herreros, zapateros. Tanto en la Regla de San Isidoro como en la de San Fructuoso, se establece el horario de trabajo de seis a nueve de la mañana y de tres a seis de la tarde en verano, y en invierno solamente de nueve a doce de la mañana[178].

Pero hay monjes que están ocupados fuera del monasterio en trabajos pastorales. Era bastante habitual que cuando un monje era elegido obispo de alguna diócesis llevase consigo algún monje de su monasterio, confiándole puestos importantes en el gobierno de la comunidad diocesana. Sin embargo, el Concilio de Tarragona (516) prohibió a los monjes ejercer ningún ministerio pastoral fuera de su propio monasterio, a no ser por encargo especial de su abad. En el siglo VII es frecuente encontrar a abades en los Concilios nacionales con representación propia.

El trabajo intelectual estaba más arraigado en los monasterios de corte isidoriano que en los de corte fructuosiano. Sin embargo, en todos los monasterios hay escritorio y biblioteca. Los libros son imprescindibles para la liturgia y para la lectura espiritual. Hay monjes, como San Valerio, que se dedican de por vida a copiar libros y a componer obras ascéticas y teológicas. Sobresalen en esto los monasterios circundantes a las ciudades de Sevilla, Toledo y Zaragoza. Las cosas que los monjes no entendían en su lectura eran aclaradas por el abad en la conferencia que impartía a los monjes tres días por semana. Tanto la Regla Isidoriana como la de San Fructuoso y la Regla Común reservan un horario muy significativo para la lectura de los monjes por la mañana y por la tarde[179], acomodándolo a las exigencias del trabajo manual en invierno y en verano.

La finalidad de la lectura no era la ilustración y erudición de

---

176 SAN ISIDORO, *Regla*, c. 5.

177 *Regula communis*, c. 9.

178 SAN ISIDORO, *Regla*, c. 21. SAN FRUCTUOSO, *Regla*, c. 4.

179 SAN FRUCTUOSO, *Regla*, cc. 2 y 4.

los monjes, sino alimentar la inteligencia para la oración. Esta es la ocupación fundamental del monje, hasta el punto de que todas las actividades de la jornada encuentran en ella su punto de convergencia. La Liturgia de las Horas ocupaba la mayor parte de la oración comunitaria de los monjes. Quien no asistía culpablemente a alguna hora canónica del Oficio divino era privado de la comunión[180]. Después del Oficio divino, la meditación personal ocupa también un buen espacio en la jornada del monasterio. Incluso durante el trabajo los monjes tienen que continuar su oración personal, que puede ser ayudada con alguna lectura pública o entonando algún canto espiritual. San Fructuoso añade incluso algunas horas canónicas sobre las establecidas habitualmente en los monasterios y en el frontispicio de su Regla estableció el principio de que el primer oficio del monje es «vacar a la oración noche y día». La Misa se celebra diariamente. El Oficio divino de la noche del sábado y en las vigilias de las fiestas solemnes se prolonga «a fin de que la solemnidad de la resurrección del Señor sea festejada con una salmodia más extensa»[181].

La práctica del ayuno es extremadamente rigurosa en la Regla de San Fructuoso[182]; San Isidoro, en cambio, es mucho más tolerante. Este no solamente manda interrumpir el ayuno los domingos y días de fiesta, sino incluso cuando llegan monjes de visita «para cumplir con la caridad»[183]. Ambos legisladores se muestran exquisitamente delicados con los enfermos, los ancianos y los todavía muy jóvenes, «con el fin, dice San Isidoro, de que no se consuma la edad senil antes de morir o, por otra parte, la edad que se está desarrollando no vaya a decaer antes de fortalecerse y se inutilice antes de poder obrar bien»[184].

Para los legisladores monásticos visigodos, la obediencia del monje se fundamenta en la misma obediencia de Cristo, que fue obediente al Padre hasta la muerte. San Isidoro, más humanitario, pide que se elija un abad ejemplar cuyo comportamiento facilite la obediencia incluso de los monjes más ancianos[185]. San Fructuoso, como en todo, es más riguroso, no sólo exige la obe-

---

180 San Isidoro, *Regla,* c. 6.
181 San Fructuoso, *Regla, Preámbulo,* cc. 1 y 2.
182 San Fructuoso, *Regla,* c. 17.
183 San Isidoro, *Regla,* c. 10.
184 San Isidoro, *Regla,* c. 11.
185 San Isidoro, *Regla,* c. 3.

diencia de obra, sino incluso de afecto, hasta en las cosas imposibles: «Es doctrina de la Regla que se muestre y se mantenga hasta llegar a la muerte la obediencia de obra y de afecto incluso en las cosas imposibles, es decir, como Cristo obedeció al Padre hasta morir»[186]. En el mismo sentido, y con la misma fundamentación cristológica de la obediencia, se expresa la *Regla Común.* Los monjes «deben aprender a dominar su voluntad propia y a no obrar nada, aun lo mínimo, a su propio arbitrio», porque «si obraren de otro modo, estén convencidos de que han perdido el camino que buscaban»[187].

La clausura monástica era la mejor salvaguarda de la castidad. No era fácil salir del monasterio, a no ser para los trabajos agrícolas. Pero la castidad podía ser puesta en peligro dentro del mismo monasterio. En este punto tanto San Isidoro como San Fructuoso y la *Regla Común* se muestran extremadamente cautos y rigurosos con los monjes culpables, hasta el punto de separarlos de la convivencia con los demás monjes. La *Regla Común* previene a los monjes contra cualquier clase de peligro en materia de castidad por la peculiaridad de los monasterios de monjas, *sobre los que los monasterios de varones tenían una cierta tuitio* o protección. La *Regla Común* no admite los monasterios dobles[188]. El Concilio II de Sevilla (619), presidido por San Isidoro, determina que los monjes deben ayudar a los monasterios de monjas con sus consejos y administrándoles sus bienes. Pero los monjes encargados de estos menesteres deben ser muy probados en virtud y nombrados por el propio abad y el obispo local. La *Regla Común* hace suya esta legislación sevillana, pero establece unas normas muy concretas para precaver cualquier abuso en el trato de los monjes con las monjas que tienen encomendadas[189].

## 10. El ascetismo monástico familiar

El capítulo primero de la *Regla Común* prohíbe la fundación de *monasterios familiares,* porque escapaban al control de los abades y de los mismos obispos. Esto contradecía la legislación

---

186 SAN FRUCTUOSO, *Regla,* c. 6.
187 *Regula communis,* c. 5.
188 *Regula communis,* c. 15.
189 *Regula communis,* c. 15.

de los Concilios del siglo VI, que ponían especial énfasis en afianzar la potestad episcopal sobre los monasterios. A lo largo del siglo VI, no sólo en España, sino en otras naciones de Europa, se da acogida en la legislación al canon del Concilio de Calcedonia que sometía los monasterios a la vigilancia de los obispos y a su aprobación la fundación de otros nuevos. A lo largo del siglo VI, este celo por la autoridad episcopal disminuye notablemente respecto a los monasterios. Algunos Concilios, como el de Sevilla (619) y el IV de Toledo, ponen en guardia contra los abusos cometidos por los obispos contra los monasterios, confiándoles incluso a los fundadores laicos la vigilancia y tutela frente a los obispos[190].

Esta norma contraria al influjo episcopal en los monasterios corrigió ciertamente algunos abusos por parte de ciertos obispos excesivamente autoritarios y poco amigos de los monjes, pero fue también el punto de partida para un abuso peor por parte de los fundadores laicos de los pseudomonasterios, de los que habla el capítulo primero de la *Regla Común*. Es un abuso que se desconoce por completo en el resto de la Cristiandad. *Había seglares que en sus propias casas fundaban un monasterio*, constituyendo con su familia, con sus siervos, con sus vecinos, unidos todos por el vínculo del juramento, una comunidad verdaderamente extraña. No se trataba de algún caso aislado, sino que, a tenor del capítulo primero de la *Regla Común,* fue una costumbre generalizada con características de cisma y de herejía: «Pero nosotros a tales viviendas no las denominamos monasterios, sino perdición de almas y subversión de la Iglesia. De ahí provino la herejía y el cisma y gran controversia por los monasterios»[191]. Las causas que impulsaban a la fundación de estos monasterios eran el temor al infierno[192], ciertamente, pero también estaban de por medio intereses económicos, porque los monasterios eran económicamente autónomos. Y, de hecho, cuando la comunidad se rompía, y era con frecuencia, se debía a cuestiones pecuniarias: «Y se arrebatan unos a otros, no simplemente, sino con insultos, los bienes que habían juntado anteriormente, llevados de una caridad ilusa, para emplearlos en común»[193]. La

---

190 VIVES, J., *Concilios..., Concilio IX de Toledo,* c. 2.
191 *Regula communis,* c. 1.
192 *Regula communis,* c. 1.
193 *Regula communis,* c. 1.

descripción que la *Regla Común* hace de tales monjes no puede ser más negativa: «Cuando encontréis a estos tales, habéis de tenerlos no por monjes, sino por hipócritas y herejes...; viven a su capricho, no quieren estar sometidos a ningún superior; no entregan a los pobres nada de sus bienes, sino que incluso tratan de quedarse con lo ajeno, como si fueran pobres, para lograr, con sus mujeres e hijos, mayores lucros que en el siglo»[194]. No faltaron clérigos que quisieron hacer lo propio con sus iglesias, convirtiéndolas en monasterios para quedar exentos de la autoridad episcopal y para lucrarse económicamente: «Acostumbran algunos presbíteros fingir santidad, y lo hacen no precisamente por la vida eterna, sino que sirven a la Iglesia como asalariados y, con pretexto de santidad, buscan los emolumentos de las riquezas»[195].

Hay que reconocer, sin embargo, que a lo largo del siglo VII hubo un auténtico ascetismo monástico familiar. Para encauzar adecuadamente esta corriente ascética de familias enteras, la *Regla Común* abre unos cauces concretos que hacen del monacato visigodo algo original:

> «Cuando llegare alguien con su mujer e hijos pequeños, es decir, menores de siete años, está determinado por la santa regla común que tanto los padres como los hijos se entreguen a la jurisdicción del abad, quien por sí mismo dispondrá razonablemente para ellos con toda solicitud lo que deben observar»[196].

No se trata aquí del caso al que se refiere la *Vida de San Fructuoso*. Dice su biógrafo que, siguiendo su ejemplo, muchas familias enteras renunciaron al mundo y se presentaron a Fructuoso. Evidentemente, en este caso los varones, padres e hijos, ingresaron en el monasterio para abrazar la vida monástica en sentido estricto; y otro tanto hicieron las mujeres, madres e hijas, que ingresaron en el monasterio femenino para ser monjas en el pleno sentido de la palabra.

La solución que da la *Regla Común* al espíritu ascético de esas familias es distinta. Aquí, los padres quedan en la hospedería del monasterio, aunque en edificios distintos los hombres, las mujeres y los niños. Todos quedan sometidos a la obediencia

---

194 *Regula communis*, c. 1.
195 *Regula communis*, c. 2.
196 *Regula communis*, c. 6.

al abad, a la pobreza radical y a la continencia perfecta. El monasterio atenderá a todas sus necesidades materiales y espirituales. Los niños, se sobreentiende que están destinados a ingresar en el monasterio mediante una verdadera profesión monástica cuando llegue el tiempo oportuno; en cambio, los padres no hacen verdadera profesión monástica. La *Regla Común* presta especial atención a los niños, estableciendo una verdadera guardería infantil en el monasterio para que los padres no estén pendientes de los hijos ni éstos de los padres. Los niños mayores de siete años se podrán entrevistar con sus padres solamente cuando el abad lo permita; en cambio, los niños de edad inferior, «que todavía se entretienen con juguetes, tendrán licencia, por piadosa concesión, para acudir a su padre o a su madre cuando quieran, con el fin de que no vayan a caer los padres en el vicio de la murmuración en el monasterio con motivo de esos pequeñitos»[197]. Se dan normas muy concretas para cómo han de ser cuidados los niños en el monasterio, demostrando la *Regla Común* una exquisita delicadeza, aunque tampoco faltan los castigos cuando éstos sean necesarios.

Aunque la *Regla Común* condena en el capítulo 15 los monasterios dobles, sin embargo la presencia de familias, viviendo los esposos separadamente, y sobre todo la *tuitio* o protección sobre los monasterios femeninos, que obligaba a algunos monjes a vivir en el monasterio de monjas, abrirán el camino a verdaderos monasterios dobles en el monacato español después de la invasión musulmana, como los había también en otras partes. También perdurarán los monasterios familiares.

---

[197] *Regula communis*, c. 6.

# 12.
# El monacato en Francia durante los siglos V y VI

## Bibliografía

METZ, R., *Les vierges chrétiennes en Gaule au V^e siècle,* SA, 46 (1961), 109-132. COURTOIS, C., *L'évolution du monachisme en Gaule de S. Martin à Colomban,* en *Il monachesimo nell'alto medievo e la formazione della civiltà occidentale,* 1957, pp. 47-72, Espoleto, 47-72. GRIFFE, E., *Moines et monastères,* en *La Gaule chrétienne à l'époque romaine,* 3, 299-352, París, 1965. PRINZ, F., *Frühes Mönchtum im Frankreich,* Munich, 1965. *Vita Sancti Martini,* SC, 133-135, pub. por FONTAINE, J., París, 1967-1968. *Saint Martin et son temps,* SA, 46, Roma, 1961. LECLERCQ, H., *Lérins,* DACL, 8, 2596-2627. CHRISTIANI, L., *Lérins et ses fondateurs,* St. Wandrille, 1946. CAPPUYNS, M., *Cassien,* DHGE, 11, 1319-1348. CRISTIANI, L., *Jean Cassien,* París, 1946. GUY, J.-C., *Jean Cassien, sa vie et doctrine,* París, 1961. CHADWICK, O., *John Cassian,* Cambridge, 1967. *Monasterios del Jura: Vitae Patrum Jurensium,* SC, 142, pub. por MARTINI, F., París, 1968.

## 1. El ascetismo premonástico en Francia

A tenor de la escasa documentación existente sobre los orígenes del monacato en Francia, habría que afirmar que en este país no sucedió como en el resto de la Cristiandad, donde hemos visto habitualmente el monacato como una consecuencia del ascetismo anterior. En Francia no parece existir esta conexión entre el ascetismo anterior y el monacato, sino que todo habría empezado de repente con la presencia en Francia (360-361) de un

extranjero, San Martín, que con el correr del tiempo se apellidará de Tours, pero que era oriundo de Panonia, en Hungría.

Sin embargo, la presencia del ascetismo en Francia es bastante temprana. Entre los mártires de Lyon, a finales del siglo II, figura el asceta Alcibíades, que se alimentaba únicamente de pan y agua[1]. Y, prácticamente, no hay más noticias sobre el ascetismo masculino y femenino en Francia hasta finales de la primera mitad del siglo IV. No hay documento alguno anterior al siglo IV que testifique la presencia de vírgenes en las comunidades de las Galias. Es preciso esperar al último tercio del siglo IV para encontrar un documento que informa de un grupo de vírgenes consagradas a Dios. Esto no significa que no existiese la práctica de la virginidad y de la continencia en iglesias como la de Lyón, que había tenido obispos como Fotino e Ireneo, provenientes de Esmirna, donde la virginidad era cultivada con esmero desde los inicios del siglo I como lo atestigua la carta de San Ignacio de Antioquía a aquella comunidad[2]. No obstante, cualquier afirmación en el sentido de que existían vírgenes consagradas a Dios antes de la segunda mitad del siglo IV no pasa de ser una simple conjetura. El documento más antiguo hay que fecharlo entre los años 368-370. Se trata de una constitución de los emperadores Valentiniano y Valente dirigida al prefecto de las Galias, Vivencio, por la que se exime del impuesto personal a las mujeres que practican la continencia perpetua[3]. Puesto que se trata de una ley general, se supone que serían numerosas las mujeres entregadas a la vida en continencia en toda Francia, porque el prefecto Vivencio no habría pedido una ley de ese tipo si se tratase solamente de una o algunas mujeres residentes en un concreto lugar. Hay otra ley, dirigida igualmente al prefecto Vivencio por la que se exhime también del impuesto a las viudas y a los huérfanos y a las mujeres «que se han consagrado de una manera perpetua al servicio de la ley cristiana»[4]. Estas últimas palabras parece que habría que entenderlas como vírgenes consagradas a Dios. El año 374, el Concilio de Valence, ya se ocupa directamente de las jóvenes que se han consagrado a Dios[5] y que han sido infieles a

---

1 EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccles.* 5,3.
2 SAN IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ad Smyrnaeos,* XIII, 1.
3 *Codex Theodox.*, 13, 10, 4.
4 *Codex Theodox.*, 13, 10, 6.

su compromiso casándose. Y tiene tanta mayor importancia para detectar la presencia de vírgenes cristianas por diversas regiones de Francia, cuanto que este Concilio es el primero de los Concilios interprovinciales de Francia al que asistieron 22 obispos.

A finales del siglo IV, una decretal del Papa San Dámaso (366-384) o, en todo caso, de su sucesor Siricio (384-399) constata la existencia de dos clases de vírgenes en Francia: unas consagradas a Dios, a las que se les ha impuesto litúrgicamente el velo, y otras que no lo han recibido. En caso de infidelidad deberán ser castigadas más severamente las primeras que las segundas[6]. Se puede afirmar con seguridad que esta intervención del Obispo de Roma había sido pedida por algún grupo de obispos franceses, al estilo de la intervención del Papa Sirico en la Iglesia de Tarragona a petición del Obispo Himerio.

Sulpicio Severo atestigua también, a través de diversas anécdotas que hay que fechar en tiempos del episcopado de San Martín de Tours, la presencia de vírgenes cristianas. Y habla de ellas como de algo habitual en la vida de las iglesias de Francia. Y parece que eran bastante numerosas. Entre los asistentes al funeral de San Martín de Tours, Sulpicio Severo menciona el *coro de las vírgenes*[7]. En sus *Diálogos* habla el mismo Sulpicio Severo de multitud de vírgenes que acuden a la Iglesia de Clion (Berry)[8]. San Martín se preocupaba por las vírgenes en sus giras pastorales[9]. En tiempos de San Martín, se advierte ya una cierta vida de comunidad de las vírgenes, aunque muy poco desarrollada todavía[10]. Sulpicio Severo cuenta el caso de una mujer casada con un soldado; al abandonar éste el servicio militar para hacerse monje, San Martín llevó a la mujer a un monasterio de monjas. Parece ser el único texto que menciona la existencia de un monasterio de monjas a lo largo de todo el siglo IV. El mismo San Martín de Tours realizó alguna consagración de vírgenes[11]. Y hay que tener en cuenta que la virgen consagrada por Martín de Tours había sido ofrecida a Dios por su propio padre, un tal Ar-

---

[5] *Concilio de Valence*, c. 2.
[6] PL, 13, 1182-1183.
[7] SULPICIO SEVERO, *Epist. 3.*
[8] SULPICIO SEVERO, *Dialog.*, II, 8.
[9] SULPICIO SEVERO, *Dialog.*, II, 12.
[10] SULPICIO SEVERO, *Dialog.* II, 11.
[11] SULPICIO SEVERO, *Vita S. Martini*, c. 19.

borius. Al no presentar la consagración de la virgen como un hecho excepcional, aunque lo era el modo de proceder del padre, indica que debería ser práctica habitual en las iglesias de Francia a finales del siglo IV[12].

A finales del siglo IV se constata también la presencia de ascetas, vírgenes y monjes en la diócesis de Rouen[13]. El Papa Inocencio, a petición del Obispo de Rouen, en carta del 15 de febrero del año 404, trata de las vírgenes infieles a su voto, haciendo distinción también entre las vírgenes cuyo voto ha sido hecho en una ceremonia litúrgica y las que simplemente han profesado la virginidad, como en la decretal de San Dámaso o de Siricio mencionada anteriormente[14]. Para principios del siglo V también San Jerónimo es testigo de la presencia de vírgenes en Francia[15] que viven en comunidad.

## 2. San Martín de Tours, Patriarca del monacato en Francia

Hasta la llegada de San Martín a Ligugé por el año 360 ó 361, la vida monástica era desconocida en Francia, aunque pudiera haber sido San Hilario de Poitiers el primero que abrazó la *vida filosófica,* es decir, la vida monástica en frase del historiador Sozomeno[16]. Sulpicio Severo presenta a San Hilario rodeado de «hermanos», los cuales no pueden ser sino monjes o ascetas, fuesen éstos laicos o clérigos. Si hubiesen sido clérigos, quizá tendríamos en San Hilario el iniciador de la vida comunitaria del obispo con sus clérigos al estilo de lo que será el presbiterio de San Eusebio de Vercelli y, ya más desarrollada, la comunidad de San Agustín en Hipona[17].

Independientemente del monacato iniciado por San Martín de Tours en las Galias, hubo algún otro foco de vida monástica anterior, aunque el testimonio por el que lo conocemos sea posterior a la llegada de San Martín. Se trata de aquellos monjes de

---

12 METZ, R., *Les vierges chrétiennes...,* p. 124.

13 *De laude sanctorum,* 3: PL, 20, 445.

14 PL, 20, 478-480.

15 SAN JERÓNIMO, *Epist. 117.*

16 SOZOMENO, *Hist. Eccles.,* 3, 14, 41.

17 SULPICIO SEVERO, *Vita Sancti Martini,* 5,3.

que habla San Agustín en sus *Confesiones*. En Tréveris había un grupo cenobítico que leía la vida de San Antonio escrita por San Atanasio. Si se tiene en cuenta que el Patriarca alejandrino estuvo desterrado en Tréveris por los años 335-337, no sería extraño que ante las narraciones que él solía hacer de las heroicidades de los monjes de los desiertos egipcios, especialmente de San Antonio, algunos cristianos se hubiesen sentido atraídos hacia el ideal monástico. ¿Cuándo tuvo lugar la constitución de ese grupo cenobítico de Tréveris? Si poseían la *Vita Antonii*, como dice San Agustín, habrá que fecharlo después del año 357, pero no se excluye que pudiera ser anterior y que después hubiesen recibido la vida del santo de la Tebaida[18].

El monacato francés podría tener unos orígenes anteriores a la llegada de San Martín, pero no hay una certeza absoluta. Por tanto, San Martín de Tours es el gran Patriarca del monacato en las Galias.

San Martín había nacido en Sabaria (actualmente Szombathely), en Panonia (Hungría), hacia el año 316-317. Era hijo de un tribuno del Ejército. Sulpicio Severo, su biógrafo, juzgando por lo que será su destino posterior, lo presenta a la edad de doce años como fuertemente inclinado a la vida solitaria[19]. Al no serle permitido hacerse monje, optó por la carrera militar, en el Ejército del emperador Constante, en el que ingresó a los quince años. A los dieciocho años se convirtió al Cristianismo, lo que no fue obstáculo para que siguiera en el Ejército, cosa que le reprocharían después sus detractores, pues había una corriente eclesial muy fuerte contraria al servicio militar por la corrupción que reinaba en esos ambientes y, sobre todo, porque se veían expuestos a derramar sangre. De ahí que Sulpicio haga grandes esfuerzos por justificarlo, afirmando que fue soldado sólo de nombre[20].

Sulpicio Severo presenta a su héroe durante el servicio militar, que prolonga por espacio de veinticinco años, como irreprensible en su conducta, servicial y extremadamente caritativo, como lo confirmaría el episodio que tuvo lugar en Amiens cuando Martín dividió su capa con un pobre que resultó ser el mismo Cristo. Su

---

18 San Agustín, *Confesiones*, VIII, 6, 15.

19 Sulpicio Severo, *Vita sancti Martini*, 2, 4.

20 Sulpicio Severo, *Vita sancti Martini*, 3, 6.

licencia del Ejército es presentada por el biógrafo al estilo de las *passiones* de los soldados cristianos que eran condenados al suplicio por negarse a combatir. Por motivos de fe, Martín se niega a seguir combatiendo en el Ejército de Jualino, por lo que fue encarcelado y poco después liberado definitivamente del servicio militar. Era el año 356. Desde entonces se entregará enteramente al servicio del Rey supremo en la vida monástica.

Después de su licencia militar, se pone inmediatamente bajo la dirección espiritual de San Hilario en Poitiers, a quien Martín admiraba por su heroica defensa de la fe ortodoxa de Nicea. Al ser desterrado el santo Obispo de Poitiers, Martín regresa a su aldea natal en Hungría, donde convierte a su madre al Cristianismo, no pudiendo hacer lo mismo con su padre. Perseguido en su tierra por los arrianos, y conocedor del destierro de su amigo y protector, Martín se instala por algún tiempo en las cercanías de Milán, donde había estado ya de pequeño, en una cabaña de anacoreta, empezando así la vida monástica en sentido estricto. Poco después, deseando una mayor soledad, se marcha a la isla Gallinara, en las costas de Liguria, convirtiéndose así en el primer anacoreta insular de Occidente del que se tienen noticias ciertas, aunque no estaba solo, sino acompañado de un sacerdote de grandes virtudes al decir de Sulpicio Severo[21].

Al regresar Hilario a su sede episcopal de Poitiers, Martín vuelve junto a él, de cuyo clero formaba parte porque lo había ordenado de exorcista en su primera estancia en Poitiers. A pesar de los esfuerzos de Hilario por retenerlo al servicio de la comunidad cristiana, Martín optó por la vida solitaria. En Ligugé, a ocho kilómetros de Poitiers, en la orilla izquierda del río Clain, inicia un estilo de vida intermedio entre el comprometido apostólicamente de Milán y el anacoretismo estricto de Gallinara. Pero pronto se le van juntando discípulos que establecen allí sus celdas, dando lugar a una especie de laura. Su fama de santo y de taumaturgo se expande rápidamente por todas las Galias y fuera de ellas.

La vida de San Martín cambia radicalmente en el año 370, cuando la comunidad cristiana de Tours lo elige para su sede episcopal. A pesar de sus esfuerzos en contra, no tuvo más remedio que aceptar. A su ordenación se opusieron en vano algu-

---

[21] SULPICIO SEVERO, *Vita sancti Martini*, 6, 5.

nos obispos llegados a Tours para proceder a la ordenación del nuevo obispo. Se negaban a ordenarlo porque lo consideraban como «un personaje despreciable y que un hombre de rostro lastimero, vestido sucio y cabellos sin peinar era indigno del episcopado»[22]. Pero la comunidad cristiana de Tours no admitió tales inconvenientes. Querían a un santo por obispo.

La acción pastoral de Martín de Tours fue inconmensurable. Con él se inició la verdadera conversión al Cristianismo de toda la región. Sin embargo, no pierde su amor a la vida solitaria. Para satisfacer sus ansias de soledad, se construye una cabaña en una leve curvatura del Loira, a unos tres kilómetros de la ciudad. Pronto acudieron también discípulos que construyeron en torno sus cabañas, deseosos de ser instruidos por el monje-obispo. Este fue el origen del *gran monasterio* de Marmoutier. Tenía la originalidad de ser clerical y laical a la vez. Los clérigos ayudaban a su obispo en las tareas pastorales y evangelizadoras de la región; los laicos se dedicaban al trabajo de copistería. Marmoutier, lo mismo que Ligugé, no era un monasterio propiamente dicho, sino una especie de laura. Por eso no sobrevivirá a San Martín. *Los monjes no se reunían nada más que para orar y comer.* Eran más anacoretas que cenobitas. Marmoutier, en tiempos de San Martín, fue un auténtico semillero de obispos para diversas diócesis de las Galias[22].

Como monje-obispo, Martín no solamente fundó iglesias por toda su jurisdicción episcopal, sino también monasterios. Martín de Tours murió en el año 397, a los ochenta y un años de edad. Sus funerales fueron impresionantes, según la descripción que de los mismos hace su biógrafo Sulpicio Severo. Acudieron más de 2.000 monjes. Fue venerado inmediatamente como santo y su tumba, sobre la que el Obispo Perpetuo de Tours levantó en el año 470 una espléndida basílica, se convirtió en meta de peregrinaciones a lo largo de toda la Edad Media. El culto de San Martín se extendió rápidamente por toda la Cristiandad, no sólo entre los monjes sino también entre los fieles en general. Son innumerables las iglesias y monasterios que se han levantado en su honor.

Los monasterios o lauras fundadas por San Martín de Tours

---

[22] SULPICIO SEVERO, *Vita sancti Martini,* 9, 3.

[23] SULPICIO SEVERO, *Vita sancti Martini,* 9, 3.

no le sobrevivieron como tales monasterios, porque el santo no era un organizador sino un carismático que atraía las almas hacia sí. Hacía falta la presencia de monjes-legisladores que pusieran un poco de orden en medio de aquel entusiasmo monástico suscitado un poco por todas partes por el gran monje-obispo que había sido San Martín de Tours. El ignoraba los reglamentos monásticos tan necesarios para dar estabilidad a una fundación.

En las Galias, el monacato a finales del siglo IV y comienzos del V se hallaba en plena expansión. Asumía las formas más habituales en las demás latitudes de la Cristiandad, anacoretas, semianacoretas, lauras, cenobios. Pero, sobre todas esas formas, el monacato urbano tuvo una mayor preponderancia. A este grupo pertenecían los monjes de Marmoutier, los de Rouen, monjes y monjas, integrantes de los tres monasterios fundados por San Victricio, dos de hombres y uno de mujeres. El mismo San Victricio fue un extraordinario propagandista de la vida monástica por el Norte de las Galias. Como final de sus correrías apostólicas, solía fundar alguna pequeña colonia monástica que con el tiempo daría lugar a un monasterio floreciente[24]. Un discípulo de San Martín, Máximo, fundó un monasterio en Chinon (Saint-Mesme)[25].

El mejor propagandista de la obra monástica de San Martín de Tours fue su discípulo Sulpicio Severo, que escribió su vida incluso antes de morir el santo. Sulpicio Severo no era monje propiamente dicho. El pertenecía, como su amigo y paisano, el aquitano San Paulino de Nola, al grupo de los llamados *conversos*. En su propiedad de Primuliac, en un lugar indeterminado de Aquitania, construyó una especie de monasterio, reuniendo en torno a sí a un gran número de discípulos de San Martín, clérigos y laicos, algunos de los cuales habían vivido anteriormente en Marmoutier a la sombra del santo, tales como Refrigerio y, sobre todo, Víctor, que hacía de correo entre Primuliac y Nola[26] y en quien San Paulino reconocía la «imagen viviente del bienaventurado Martín»[27]. En Primuliac se le daba gran importancia

---

24 SAN PAULINO DE NOLA, *Epist. 18*, 4; CSEL, 29, p.

25 GREGORIO DE TOURS, *In gloria confess.*, XXII: MGH, *Script. Rer. Meroving.*, I, p. 762.

26 GRIFFE, E., *Saint Martin et le monachisme gaulois*, SA, 46, Roma, 1961, pp. 9-10.

27 SAN PAULINO DE NOLA, *Epist. 23*.

al culto divino; la salmodia ocupaba varias horas al día. En este retiro compuso Sulpicio Severo la *Vida de San Martín,* sus *Diálogos,* que son el resultado de las largas conversaciones con quienes habían conocido al santo y habían sido testigos oculares de sus innumerables milagros.

Sulpicio Severo, siguiendo sin duda las huellas de su maestro San Martín, apreciaba el monacato egipcio, por el origenismo perseguido entonces por Teófilo de Alejandría y por San Jerónimo. Pero la espiritualidad monástica propiamente dicha del monacato egipcio será importada a Occidente por Casiano.

## 3. El monacato en el Sur de Francia y en el Jura

Antes de la llegada de Casiano a Marsella, ya había prendido la llama monástica en las regiones del Mediodía de Francia. Hacia el año 410 un noble personaje oriundo de la Champagne-Lorraine llamado Honorato se instaló, por consejo del Obispo Leoncio de Fréjus, en la pequeña isla de Lerins (hoy isla de San Honorato), a cuatro kilómetros de la actual Cannes, para dedicarse a la vida solitaria; pero pronto llegaron los discípulos, que fueron construyendo sus cabañas en torno a la del maestro, dando lugar a una especie de laura palestinense. Lerins, a lo largo del siglo V, se convirtió en un gran monasterio al que vinieron a pedir el ingreso numerosos miembros de la aristocracia galo-romana. A medida que los pueblos germánicos presionaban sobre las antiguas fronteras del Imperio Romano por la parte nordoriental de las Galias, los aristócratas emigraban hacia el Sur, que estaba más protegido, convirtiendo la ciudad de Arlés en el foco administrativo más importante. Las biografías de la mayor parte de los abades y dirigentes del monasterio de Lerins eran miembros de la aristocracia galo-romana. La Jerarquía eclesiástica ofrecía, no sólo espiritualmente, sino también humanamente, unas buenas perspectivas para muchos de aquellos aristócratas desposeídos de sus tierras en el Norte de Francia. Los obispos y los abades de los monasterios importantes se estaban convirtiendo en los grandes personajes de la región por el marcado influjo que ejercían sobre aquella sociedad casi carente de administración civil durante los días aciagos de las invasiones.

De San Honorato dice Casiano que pretendió instruir en las enseñanzas de los grandes padres del monacato el gran monasterio que gobernaba. Según su biógrafo, al monasterio de Lerins acudieron monjes de todas las latitudes del mundo, porque «buscaban a Honorato quienquiera deseaba a Cristo, y quienquiera buscó a Honorato, encontró la verdad de Cristo... Todos concurrían a él a porfía de todas partes. Porque ¿qué país, qué nación no está representada en su monasterio?»[28]. En el año 427 la comunidad cristiana de Arlés lo eligió para ocupar su silla episcopal, y su biógrafo y sucesor en la silla episcopal no cree poder emitir otro elogio sobre su acción pastoral que comparar su gobierno al frente de la diócesis con lo que había sido su gobierno monástico: «Bajo su dirección la Iglesia de Cristo floreció como había florecido antes el monasterio»[29].

El monacato de Lerins quería ser una copia fiel del monacato oriental: una combinación armónica entre eremitismo y cenobitismo. Los monjes jóvenes eran preparados en la vida comunitaria para poder vivir después en soledad, en celdas separadas entre sí; aunque, con el correr los años, la vida cenobítica tomó la prevalencia y casi la exclusividad.

Posiblemente San Honorato dio alguna Regla a sus monjes en Lerins, porque algunas fuentes hablan de sus disposiciones como de *estatutos*. Pero no ha llegado nada escrito hasta nosotros[30]; el III Concilio de Arlés dice expresamente que es preciso guardar «la regla promulgada por el fundador del monasterio»[31]. El monacato lerinense alcanzó gran prestigio por su disciplina regular y por los hombres santos y doctos que salieron de sus celdas para ocupar sedes episcopales en Francia.

Le sucedieron a San Honorato en la dirección de la abadía su pariente y discípulo Hilario, que también le sucedería en la sede de Arlés, y Máximo, que sería Obispo de Riez y del que diría Fausto de Riez que era «un competente general» a quien sigue el ejército de los atletas de Cristo[32].

En el monasterio de Lerins había un puesto destacado para los estudios teológicos. Sus teólogos fueron favorables a las ideas

---

28 HILARIO DE ARLES, *Vita Honorati,* 2, 9.

29 HILARIO DE ARLES, *Vita Honorati,* 3, 17.

30 SIDONIO APOLINAR, *Epist.* 7, 17: MGH, *Auctores Antiquisimi* 8, p. 124.

31 MANSI, 8, 908.

32 FAUSTO DE RIEZ, *Epist. 8.*

semipelagianas, como Vicente de Lerins, autor del célebre *Commonitorium,* y Fausto, Obispo de Riez, principal representante del semipelagianismo de Lerins, del que había sido abad desde el año 433.

El monasterio de Lerins está en el origen de la fundación de monasterios en Arlés, Auxerre, Lyon y Saint-Chaffre. Influyó también en las fundaciones de Casiano en Marsella, Saint-Maurice d'Agaune, Clermont, Riez, Troyes, Saint-Seine y Moutier-Saint-Jean, cerca de Langres. En torno al año 665-667 el monasterio de Lerins fue reformado según la Regla de San Benito.

De Lerins procedía San Cesáreo de Arlés (muerto en 542). Había llegado al monasterio por el año 490. Poco antes del año 500, su pariente Eonio, obispo de Arlés, lo llamó para ponerlo al frente del monasterio de la ciudad que había sido fundado por San Hilario, el sucesor de San Honorato en Lerins y en Arlés. San Cesáreo de Arlés es el representante más significativo del monacato lerinense a lo largo del siglo VI, por su aportación específica a la vida monástica con sus dos Reglas, de monjes y de monjas. En el año 503 es elegido para la silla episcopal de la ciudad. Para el monasterio masculino escribió la *Regula ad monachos.* Y siendo obispo fundó un monasterio femenino al frente del cual puso a su hermana Cesárea. La primera de estas Reglas es muy breve, consta de 24 artículos inspirados en la Sagrada Escritura y en los sermones 355 y 356 de San Agustín. La Regla para las vírgenes es la primera Regla monástica femenina propiamente dicha; es bastante larga; consta de 65 artículos. Se inspira en las costumbres lerinenses para lo relativo a la salmodia, en la carta 211 de San Agustín, en las Instituciones de Casiano y en algunos escritos de Fausto de Riez. La Regla para las monjas tuvo una amplia difusión en Francia y en otras regiones. San Aureliano de Arlés (546-549) compuso una Regla para las monjas del monasterio por él edificado en su ciudad episcopal con la ayuda del rey Childeberto en honor de San Pedro y de San Pablo, copiando en buena medida a San Cesáreo su predecesor en la misma silla episcopal. También San Ferreol, obispo de Uzés (muerto en 581) escribió una Regla para el monasterio por él fundado, pero no tuvo difusión alguna fuera del entorno de su monasterio, lo mismo que la Regla de San Aureliano de Arlés.

Posiblemente, también en este contexto del monacato del Sur de Francia, surgió la *Regla Tarnatense,* cuyo origen no es cono-

cido, porque ni la misma ciudad de Tarnat que se supone a orillas del Ródano se ha podido localizar. Se inspira, en su primera parte en Casiano y en Cesáreo de Arlés y en la segunda parte depende enteramente de la Regla de San Agustín.

Del Sur de Francia partió la semilla monástica que habría de arraigar fuertemente en la región del Jura. Los hermanos Román y Lupicino habían nacido a finales del siglo IV en la región del Séquanais. A los 35 años Román abrazó la vida monástica en el monasterio de Ainay, en la confluencia del Saona y del Ródano. Pero, después de algún tiempo, sintió dentro de sí la llamada de la soledad más estricta. Abandonó el monasterio y se internó en los bosques del Jura, en Candalisco (Condat) en la confluencia de los ríos Bienne y Tacon. Lupicino, después de enviudar, decidió abrazar la vida monástica junto a su hermano Román.

La afluencia de discípulos obligó a Román y a Lupicino a fundar en torno al año 445 el monasterio de Condalisco (Condat) y que dará origen a la villa de Saint-Claude. Unos años más tarde y a muy escasa distancia del anterior surgió el monasterio de Laucone que más tarde llevará el nombre de San Lupicino, uno de los dos fundadores. Para una hermana que quiso imitar a sus santos hermanos Román y Lupicino, levantaron éstos un monasterio de monjas, La Baume, que después se llamaría Saint Romain de la Roche por haber sido Román sepultado en su iglesia. Aún fue preciso fundar otros monasterios en la región de los Vosgos, pasando incluso las fronteras de Alemania.

Todos estos monasterios constituyeron una auténtica Congregación monástica que tenía el monasterio de Condalisco (Condat) como sede central, reconociendo a los santos hermanos Román y Lupicino como sus verdaderos Padres Fundadores y Abades Generales conjuntamente. Ambos hermanos se complementaban perfectamente, mientras Román era más carismático, Lupicino era un perfecto organizador. Frente a la dulzura y bondad de uno estaba la firmeza y el rigor del otro. Al morir Román en el año 463, el gobierno de la Congregación quedó en manos de Lupicino que murió en torno al año 480. Una larga sucesión de Abades verdaderamente santos, como Minasio y Eugendo, hicieron que la observancia monástica en los monasterios del Jura estuviese durante largo tiempo a gran altura.

La Congregación monástica del Jura dio origen a una Regla o a unos estatutos que han desaparecido pero que en tiempos de

Eugendo ya existían, como se desprende de un párrafo de su vida escrita por un autor desconocido: «...pero aunque leamos estas reglas (Basilio, Pacomio, Lérins y Casiano), es ésta (—la nuestra—) la que nos esforzamos en seguir, porque fue concebida en función del clima de la región y de las exigencias del trabajo; la preferimos a las de los orientales, porque sin duda alguna el temperamento, más bien flaco, de los galos la cumple con más eficacia y facilidad»[33]. Como se puede deducir de este párrafo, la disciplina monástica se adaptaba al temperamento de los hombres y a las exigencias climáticas de la región. Sin rayar la disciplina y la austeridad a la altura de las heroicidades de los monjes de los desiertos egipcios, los monasterios del Jura fueron cenobios de auténtica santidad monástica, y no faltaron tampoco las preocupaciones intelectuales. En estos monasterios se impartían lecciones de griego y de latín, idiomas en los que sobresalió San Eugendo. El testimonio vivo del tenor de vida de estos monjes del Jura ha quedado plasmado en una obra anónima que refleja muy bien el espíritu de los primeros dirigentes de aquella Congregación monástica: *Vida de los Padres del Jura* o *Vida y regla de los santos Padres Román, Lupicino y Eugendo, abades de los monasterios del Jura* escrita a principios del s. VI[34].

## 4. Casiano, puente entre el monacato oriental y el occidental

Discuten todavía los historiadores acerca del lugar de nacimiento de Juan Casiano. Unos lo quieren francés, oriundo de Marsella[35], y otros sitúan su nacimiento en la Escitia Menor, concretamente en Dobrudja (Rumanía), apelando a la información precisa de Genadio, que lo considera *Natione Scytha*[36]. Sin

---

[33] *Vitae Patrum Jurensium,* SC, 142, p. 174.

[34] SC, 142, París, 1968. F. Martini, con su edición crítica ha reivindicado definitivamente la autenticidad de las *Vidas de los Padres del Jura* en contra de una corriente de opinión que se la había negado. DOIGNON, J., *Du nouveau sur la «Vie des Pères du Jura»: Bilan et suggestions de recherches,* EAM, 46 (1970), 377-386.

[35] MARROU, H. I., *Jean Cassien à Marseille,* «Revue du Moyen Age Latin», 1 (1945), 5-26.

[36] GENADIO, *De viris illustribus,* 62.

duda, Casiano nació en un ambiente romano donde se hablaba latín, pero conocía también perfectamente el griego. Y, por lo mismo se hallaba como en su propia casa en cualquiera de estos dos contextos culturales del Imperio Romano, en Oriente y en Occidente. A pesar de las noticias concretas que da respecto al ambiente familiar profundamente cristiano y económicamente elevado en que se desenvolvió su infancia, no dice nada respecto al lugar ni a la fecha de su nacimiento; ésta hay que situarla en torno al año 360[37].

En compañía de un amigo, Germán, emprendió una peregrinación a Palestina. Allí hicieron el propósito de hacerse monjes, e ingresaron en un monasterio de Belén, hacia el año 378. Tuvo que asimilar muy bien la espiritualidad y las costumbres de los monjes de Palestina porque después las expondrá con todo detalle en sus obras[38]. Después de dos o tres años, porque dice que era aún muy joven[39], emprende, con Germán, el viaje a Egipto, prometiendo al superior del monasterio betlemita regresar pronto. Desembarcaron en Thennesis, en la boca misma del Nilo; y, en compañía del obispo Arquebio de Panéfisis, visitaron esta ciudad, instalándose provisionalmente en el mismo cenobio del Obispo, desde donde se desplazaban para visitar las distintas agrupaciones anacoréticas del Delta del Nilo.

Animados por un asceta llamado José, en vez de retornar a Palestina, emprendieron viaje hacia el desierto de Escete. En Diolcos se detuvieron una larga temporada durante la cual Casiano fue iniciado en la vida anacorética por medio de Apa Piamón, en boca del cual pone Casiano la colación XVIII[40]. Desde Escete, hicieron varias visitas al desierto de Nitria y al de las Celdas. Aquí conoció Casiano a Evagrio Póntico, que tan poderosamente influirá en sus obras.

Después de siete años de ausencia de su monasterio, apremiados por los remordimientos de conciencia, decidieron volver a Belén, de donde les llegaban continuamente cartas que exigían su retorno. Pero, poco después regresaron a Egipto, al desierto de Escete, donde permanecieron hasta el año 400, cuando a causa de las persecuciones de Teófilo de Alejandría contra los

---

37 CASIANO, *Collationes,* 24, 1.

38 CASIANO, *Instituciones, Prefacio,* 9. *Collationes,* XXI, 11.

39 CASIANO, *Collationes,* XVIII, 16, 15.

40 CASIANO, *Collationes,* XVIII, 16, 15.

monjes origenistas, se vieron obligados Casiano y su amigo Germán a pedir refugio en Constantinopla a la sombra de San Juan Crisóstomo. Aquí se pusieron al servicio de San Juan Crisóstomo que ordenó a Casiano de diácono y Germán de presbítero, no sin oponer alguna resistencia. Cuando su protector fue desterrado por orden del emperador Arcadio, se marcharon a Roma, siendo ellos los encargados de llevar la carta de apelación del clero y del pueblo al Papa. Casiano permanecerá siempre fiel a San Juan Crisóstomo, a favor del cual se declaró el Papa Inocencio I. Desde el año 404 hasta el año 417, desaparece por completo de la escena. No se sabe si volvió a Oriente o si permaneció en Roma. Es difícil determinarse por una u otra de las opiniones; pero, puesto que llegó a tener una gran amistad con el futuro Papa León I, a quien dedicó su libro *De Incarnatione Domini,* se puede deducir que su estancia en Roma tuvo que ser bastante larga, puesto que en el año 405, fecha de la llegada de Casiano a Roma, León I tenía que ser aún muy niño. En torno al año 415 pudo ser enviado con una legación del Papa Inocencio I a Oriente, por lo menos fue consultado acerca de la situación de la Iglesia antioquena. En Roma debió de ser ordenado presbítero, porque el Papa Inocencio I en una carta al Patriarca Alejandro de Antioquía llama a Casiano «compresbyter noster Cassianus»[41].

Hacia el año 417 Casiano está en Marsella, donde según Genadio[42], fundó dos monasterios, uno de varones y otro de mujeres, que la tradición local identifica todavía hoy con los monasterios de San Víctor y de San Salvador, respectivamente. En Marsella desarrolla su actividad de escritor monástico y de autor teológico. A petición del archidiácono de la Iglesia de Roma, y futuro Papa León I, escribió en torno al año 430 su *De Incarnatione Domini contra Nestorium*[43]. Pero lo que ha hecho célebre a Casiano en la Historia de la espiritualidad monástica son sus obras *De Institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum* y las *Collationes Patrum*[44]. La llamada *Regula Cassiani* recogida por San Benito de Aniano en su *Codex Regularum,* parece que no es nada más que una síntesis posterior de las Instituciones. Casiano murió en Marsella hacia el año 435. La Diócesis de Marsella y la

---

41 INOCENCIO I, *Epist.* 19.

42 GENADIO, *De viris illustribus,* 62.

43 PL, 50, 9-373.

44 PL, 49.

Iglesia oriental lo veneran como santo. Su fiesta se celebra el 23 de julio en Marsella, y el 28 ó 29 de febrero en Oriente.

Antes de la llegada de Casiano a Marsella, parece que existía en la ciudad o en sus inmediaciones un monasterio o eremitorio, sin una organización adecuada. En la comunidad cristiana marsellesa, quizás por el fervor monástico que por toda la región se expandía desde Lerins y desde Arlés, Casiano encontró un ambiente propicio a la vida monástica porque apenas llegado a la ciudad pudo emprender la fundación del monasterio de San Víctor, para monjes y, poco después, el de San Salvador, para monjas. Cuando Casiano entra en contacto con el monacato francés, se da cuenta de que es precisa una reforma y una mayor organización de sus instituciones. En la dedicatoria de las *Instituciones* dirigidas al obispo Castor de Apt critica la desorganización del monacato del occidente de Francia[45]. Las Instituciones de los Cenobios fueron escritas a instancias de Castor de Apt para la formación de los monjes de un monasterio fundado por este obispo. En ellas describe Casiano las instituciones monásticas y litúrgicas, las prácticas y doctrinas ascéticas de los Padres de Egipto, de Siria y de Capaocia, pero sólo en la medida en que puedan ser útiles a los monjes occidentales. Compuso esta obra en torno al año 425-426, antes de escribir las *Collationes,* obra a la que remite constantemente porque ya la tiene perfectamente ideada. Las *Collationes Patrum* son, en la mente de Casiano, el complemento imprescindible de las *Instituciones de los Cenobios.*

*Las Collationes* constan de tres partes distintas. Un primer grupo de diez conferencias, escritas también a instancias del obispo Castor de Apt, pero dedicadas al obispo Leoncio de Fréjus por haber muerto su hermano Castor y al solitario Eladio. Un segundo grupo de siete conferencias las dedica a los «hermanos» —ascetas o monjes— Honorato y Euquerio. Y, finalmente, un tercer grupo de otras siete conferencias dedicadas a los abades de las Islas Hierias, Joviniano, Minervio, Leoncio y Teodoro. Las conferencias están escritas en forma de diálogos en los que el papel de los discípulos que preguntan lo representa unas veces Germán y otras el mismo Casiano. El número 24 de sus conferencias es simbólico: representan a los 24 ancianos del Apocalipsis. Pero, aunque son 24 las conferencias, son solamente 15 los

---

[45] CASIANO, *Instituciones, Prefacio,* 8.

ancianos o maestros los que hablan. No tienen un orden lógico; los temas se repiten a lo largo de todo el libro.

La fuente más importante de las obras monásticas de Casiano es la Sagrada Escritura de la que hay 1700 citas, sobre todo de las Cartas de Pablo, de los Salmos y del Evangelio de San Mateo. Utiliza la Vulgata de San Jerónimo, aunque conoce también otras versiones, y, por supuesto, maneja también el texto griego. Al margen de la Biblia, abundan, lógicamente, las citas y referencias a los Santos Padres en general y, especialmente, a los Padres del desierto.

La intención de Casiano, ya se ha dicho, era la de reformar el monacto de Occidente, dotándolo, a la vez, de una ascesis más discreta y de unos ideales más elevados, integrando los ideales espirituales del anacoretismo y del cenobitismo. El mismo manifiesta el deseo de que, por la lectura de sus conferencias, los Padres del desierto penetren en el interior de las celdas de los monjes de Occidente, para que respondan allí personalmente a sus preguntas. Los principios fundamentales de la doctrina monástica de Casiano son los del mismo Evagrio armonizados con la teología de Orígenes: la ascesis hace subir al hombre por las gradas de la imitación de Cristo hasta llegar a la unión con Dios.

Casiano conoce dos formas de vida monástica: la *vida activa,* consistente en la práctica de las virtudes cristianas y en la progresiva purificación del corazón. A ella tienen que dedicarse especialmente quienes comienzan el camino de la vida monástica. Para los ya iniciados, Casiano les propone la *vida contemplativa,* cuyo núcleo central está constituido por la «ciencia espiritual» consistente en ponerse permanentemente en la presencia de Dios a través de una oración que trasciende todo sentido humano... que preanuncia ya la luz celestial[46].

La influencia de Casiano en el monacato occidental se traduce en la aparición de un cuadro monástico más equilibrado, más disciplinado, por todo el sur de Francia donde el influjo de Casiano fue más rápido y más directo. Los cuatro primeros libros de las Instituciones fueron condensados en una especie de Regla; y los capítulos siguientes, que tratan de los pecados capitales, sirvieron de guía para la disciplina ascética en los monasterios. Todos los legisladores posteriores se inspiraron en Casiano. Sobre-

[46] CASIANO, *Collationes,* IX, 25.

sale Casiodoro que recomienda vivamente a sus monjes de Vivarium las Instituciones. Y San Benito recomienda la lectura de las Instituciones y de las Colaciones, lo cual hizo que esas obras se leyeran en todos los monasterios a lo largo de la Edad Media e incluso en los siglos siguientes. En este sentido, si San Benito es considerado con razón el Patriarca de los monjes de Occidente, con no menos razón deberá ser Casiano considerado como el precursor y el maestro. El gran mérito de Casiano radica en que, después de una larga etapa de anacoreta, se hace cenobita convencido y elabora la síntesis más perfecta de esas dos formas monásticas, poniendo las bases sobre las que San Benito edificará su obra[47].

---

[47] LEROY, J., *Le cénobitisme chez Cassien,* RAM, 43 (1967), 121-158.

# 13. El monacato en Irlanda e Inglaterra

## Bibliografía

HANSON, R. P. C., *St. Patrick a British Missionary Bishop,* Nottingham, 1965. BIELER, L., *The Life and Legend of St. Patrik,* Dublín, 1949. Id., *La conversione al cristianesimo dei Celti insulari e le sue repercusioni nel continente,* en *La conversione al cristianesimo,* Espoleto, 1965, 559-580. RYAN, J., *Irish monasticism,* Dublín, 1931. DUKE, J. A., *The Columban Church,* Edimburgo, 1932. DUBOIS, M. M., *St. Colomban,* París, 1950. BISCHOFF, B., *Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti col continente,* en *Il monachesimo nell'altomedioevo e la formazione della civiltà occidentale,* Espoleto, 1957, 121-138. LEWISON, W., *England and the Continent in the Eigth Century,* Oxford, 1946. GODFREY, J., *The Church in Anglo-Saxon England,* Cambridge, 1962. THOMPSON, A. H., *Bede, his Life, Time and Writings,* Oxford, 1935. KNOWLES, D., *The monastic Order in England (940-1216),* Cambridge, 1966. Id., *The Religious Houses of Medieval England,* Londres, 1939. BÜTTNER, H., *Bonifatius und die Karolinger,* «Hess. Jb. für Landesgesch.», 4 (1954), 21-36. CHADWICK, N. K., *The Age of the Saints in the Early Celtic Church,* Londres, 1961. LOYER, O., *Les chrétientés celtiques,* París, 1965. DICKINSON, J. C., *Monastic Life in Medieval England,* Londres, 1961.

# 1. El monacato en Irlanda

## 1.1. *San Patricio, apóstol de Irlanda*

A finales del siglo IV, Irlanda era aún para los habitantes del Continente un país desconocido, casi mítico, perdido en el extremo de Occidente y al que las legiones romanas no habían conseguido ganar para la civilización romana. Irlanda siempre estuvo al margen del Imperio Romano. Con frecuencia, los temidos celtas de Irlanda emprenden incursiones de rapiña hacia el continente llegando hasta las lejanas costas de Galicia; pero, sobre todo, hacia las próximas costas del País de Gales. En una de estas incursiones de piratería llevaron cautivo a un joven de 16 años llamado Patricio. El mismo narra los avatares de su cautiverio en la *Confessio* escrita casi al final de su vida.

Patricio procedía de una familia britano-romana. Su padre, Calpornio, era decurión y diácono, y su abuelo, Potito, había sido presbítero. A pesar de esta mezcla militar y eclesiástica de su familia, Patricio parece que no fue educado en un excesivo rigorismo ascético. Después de seis años de cautiverio, logró escapar y regresar a su casa. En una visión se sintió llamado por Dios a regresar a Irlanda para evangelizar a sus habitantes.

La cronología de la vida de San Patricio y de su ministerio en Irlanda sigue aún bajo el signo de la controversia. Incluso se habla de dos Patricios, aunque esto se debe a la confusión creada por su predecesor en la evangelización de Irlanda, Paladio. Las fechas más probables de la vida de Patricio señalan su nacimiento en una ciudad todavía no identificada del País de Gales hacia el año 390; el comienzo de su ministerio en Irlanda hacia el año 432; y su muerte hacia el año 461[1].

Antes de dirigirse a Irlanda, si hemos de dar fe a los controvertidos *Dicta Patricii,* Patricio viajó por las Galias, Italia y las islas del mar Tirreno; pero según Hanson[2], esos viajes de San Patricio por el continente europeo son pura fantasía. No obstante no deberían descuidarse esas fuentes que informan de una presencia de San Patricio en las Galias e Italia, donde habría conocido el monacato mediterráneo-provenzal, con alguna breve es-

---

[1] HANSON, R. P. C., *St. Patrick...*, p. 188.

[2] HANSON, *op. cit.*, pp. 55-63.

tancia incluso en el monasterio de Lerins, porque esto explicaría, por lo menos en parte, el influjo de Juan Casiano en el monacato irlandés, como se verá después.

Cuando San Patricio llegó a Irlanda (432), sus habitantes eran paganos en su totalidad, pues la acción evangelizadora del obispo Paladio en el sur de la isla, no había dado ningún resultado positivo[3] y cuando muera (461) la casi totalidad se habrá convertido a la religión cristiana. Hecho que contrasta con la gran lentitud de la conversión del continente europeo al Cristianismo.

La religión cristiana arraigó tan profundamente, que durante el siglo VI será tan extraordinario el empuje de la vida cristiana, que le valió a Irlanda el apelativo de *Isla de los santos*. Esta vitalidad quizá tenga su explicación en el hecho de que allí se implantó el Cristianismo en su estado más puro, sin concomitancias políticas. Los misioneros no fueron precedidos ni seguidos por escoltas de legionarios romanos. Los irlandeses no tuvieron que romanizarse para hacerse cristianos, de modo que Roma para ellos no era el Imperio sino la Iglesia. La evangelización de Irlanda constituye un altísimo ejemplo de *inculturación* del Evangelio en el pueblo evangelizado.

La estructura sociopolítica sobre la que reposó la evangelización de San Patricio era todavía medio tribal. La Isla verde conocía una multitud de pequeños reinos dirigidos por jefes hereditarios, aunque no faltan documentos que hablan de un rey llamado Erin que aglutinaba en sí algún poder general sobre todos los reinos más o menos independientes. Estos pequeños reinos, casi tribus, más importantes eran Connacht, Ulster, Meath, Leinster, Munster. Estos fueron la base de la organización de las diócesis de Irlanda en tiempos de San Patricio; pero ya a finales del siglo V empieza el fenómeno de la *monastización* de las diócesis irlandesas que las diferencia completamente de las del Continente. Fue obra de los grandes Abades entre los que sobresalen Finiano, Comgall, Brendan, Columbano el Viejo.

El jefe religioso del clan era el Abad del monasterio, elegido generalmente entre los familiares del jefe del clan o rey. El Abad era habitualmente consagrado obispo; pero, si no era así, el ministerio episcopal se le confiaba a un monje del monasterio, aunque el gobierno propiamente dicho del monasterio-diócesis, al

---

[3] BIELER, L., *La conversione al cristianesimo...*, pp. 559-580.

margen de lo inherente al orden episcopal, permanecía en manos del Abad. Tal fue el caso, por ejemplo, de San Columbano el Viejo. Incluso la diócesis fundada por San Patricio en Armagh entró en esta organización de tipo monástico. Esto trajo como consecuencia el que la Iglesia irlandesa asumiese unas costumbres como el cómputo pascual y la tonsura de los clérigos, que la diferenciaban notablemente de la Iglesia del Continente.

### 1.2. *Las fundaciones monásticas*

San Patricio no fundó monasterios, pero impulsó extraordinariamente la vida monástica, hasta el punto de afirmar él mismo: «Los hijos de los irlandeses y las hijas de los reyes que se han hecho monjes y vírgenes de Cristo, no los puedo enumerar»[4]. La época de los grandes monasterios empieza a mediados del siglo VI. Mencionamos algunos de los monasterios más famosos. *Killeany*, en la costa occidental, fundado por San Enda (muerto en 530). De este monasterio saldrán monjes famosos como Brendan, Ciaran, Finnian y Columbano el Viejo, que fundaron importantes monasterios por toda Irlanda. *Moville*, fundado por Finnian en 540 en el Donegall. *Glendalough*, fundado en 543 por San Kevin, cerca de Dublin. *Clonmacnoise*, fundado por Ciarán en 545, junto al Shannon. *Derry*, fundado por Columbano el Viejo hacia el año 546. *Durrow*, fundado también por Columbano el Viejo en 556. *Clonfert*, fundado por Brendan el Navegante hacia el año 560. *Clonard* en el Meath, fundado por Finnian el Joven. *Bangor* (Ulster), fundado en 599 por Comgall, considerado como el primer centro intelectual de Irlanda.

En Irlanda floreció también el monacato femenino. Entre los monasterios femeninos destaca el de *Kildare* en el Leinster fundado por Santa Brígida (muerta en 524).

Estos son algunos de los monasterios más famosos, pero en los siglos VI-VII los monasterios en Irlanda se contaban por centenares. Esta proliferación se debió sin duda al extraordinario fervor cristiano de las comunidades celtas formadas en gran medida en el mismo espíritu monástico porque sus pastores eran monjes. También influyeron las ricas donaciones de los nobles

---

4 SAN PATRICIO, *Epístola 12: Libri epistolarum Sancti Patricii*, ed. BIELER, L., Londcres, 1953.

que rivalizaban en la fundación de monasterios que estaban distribuidos por clanes, y los irlandeses daban gran importancia a los lazos de parentesco. De ese modo, se conservaba al patrimonio familiar dentro de la misma familia. Esto, como acaecía en el Continente, con el tiempo acarreará notables perjuicios a la vida interna de los monasterios, porque el fundador del mismo y los grandes bienhechores conservaban algunas atribuciones sobre los mismos.

En la segunda mitad del siglo VII, los monasterios se agrupaban en *Parochiae* o federaciones monásticas. Generalmente se componían de monasterios ligados entre sí por lazos de filiación fundacional. En ocasiones, comprendían monasterios fundados fuera de Irlanda. Hacia el año 700 la mayoría de las sedes episcopales estaban afiliadas a alguna de estas *Parochiae* o federaciones monásticas, bajo la jurisdicción de los grandes Abades.

Los monasterios estaban regidos por un Abad generalmente sacerdote aunque abundan también los abades laicos. La mayor parte de los monjes eran laicos. Solamente se ordenaban de sacerdotes los monjes imprescindibles para el culto litúrgico y para la pastoral de los fieles que dependían del monasterio. El número de monjes en los monasterios irlandeses ha sido objeto de muchas exageraciones. Se ha llegado a decir que el monasterio de Glendalough tenía 5.000 monjes y el de Bangor 3.000. Habitualmente los monasterios más importantes no superaban los 300 monjes; y los monasterios ordinarios no llegaban al centenar de monjes.

El cargo más importante, después del Abad, era el Prior que se encargaba de la administración de las posesiones del monasterio. Este oficio, cuando el monasterio tenía grandes propiedades, lo ejercía un laico perteneciente a la aristocracia. Los monasterios se autoabastecían con el trabajo de sus monjes. El trabajo era la norma común, aunque la mayor parte de los monjes provenían de los estamentos de la nobleza.

La iconografía representa a los monjes irlandeses con hábito largo, capucha, sandalias y bastón. Se hizo popular y hasta fue objeto de controversias con Roma, la tonsura de los monjes y, en general del clero irlandés, que consistía en el rapado de la parte frontal de la cabeza de oreja a oreja, popularmente conocida como tonsura de San Juan, y heredada de los primeros monjes bretones.

El monasterio irlandés, más que a las grandes abadías del Continente, se parece a un campamento militar, porque en lugar de grandes construcciones comunes, se compone de una gran multitud de pequeñas cabañas dentro de un inmenso recinto. En el interior de cada cabaña, no hay más que un humilde lecho de paja, un banco y una cruz de madera.

La influencia de los monasterios se hizo sentir en todos los niveles de la sociedad, porque los monjes eran quienes educaban religiosa y culturalmente a toda la nación. Incluso en las contiendas civiles estaban presentes los monasterios y los monjes. Puesto que los monasterios pertenecían al clan que los había fundado, era natural que siguieran todas las vicisitudes de éste. Fue célebre la guerra sostenida entre los monasterios de Clonmacnoise y Durrow en el año 764, decatándose la victoria a favor del primero.

No es de extrañar que una vida monástica tan implicada y complicada en los asuntos civiles y materiales de la población, experimentase con el correr del tiempo algún resquebrajamiento en su disciplina. A finales del siglo VIII la relajación se hizo sentir en los monasterios irlandeses, dando lugar a una reacción de reforma que en muchos casos se materializó en un incremento del ascetismo dentro de algunos grupos que podrían ser considerados como *Congregaciones de Observancia,* como la de *Tallaght,* junto a Dublín, fundada por Máel-Ruain (muerto en 792), que se convirtió en el centro de todo el movimiento reformista. Estos monjes reformados se centraron, más que en la pastoral y en el cultivo de las letras y de la cultura en general, en la oración y en la piedad litúrgica, dentro de la clausura monástica. Fueron llamados *Céile Dé (clientes de Dios).*

### 1.3. *El ascetismo monástico irlandés*

El monacato irlandés se inspiró en las costumbres egipcias divulgadas en occidente por Casiano y llegadas a Irlanda a través de las influencias del monacato provenzal y del monacato inglés por medio de los abades David, Gildas y Cadoc.

En Irlanda, cada monasterio dependía en gran manera del talante espiritual de su fundador el cual transmite, más que una Regla, una enseñanza oral que se convierte en costumbre y ley. En general el monacato irlandés se caracteriza por una gran aus-

teridad que se manifiesta en un gran amor a la soledad. Los monjes irlandeses se pasaban largas temporadas de vida solitaria en lugares apartados, sobre todo en las islas e islotes que circundaban el litoral de la Isla, siempre, claro está, con la licencia del abad del que seguían dependiendo.

La ausencia de una Regla escrita, aunque algunos monasterios más importantes, como el de Bangor, la tenían, y dado el número muy elevado de monjes que poblaban los monasterios, podría dar lugar a pensar que la relajación estaría a la orden del día; pero no fue así. La disciplina se mantuvo en todo su rigor durante mucho tiempo: abstinencia perpetua de carne y de bebidas fermentadas; ayunos frecuentes; sueño escaso; oficio litúrgico prolongado durante la noche con la recitación de muchos salmos; y si a todo esto se añaden muchas otras penitencias particulares de uso corriente entre los monjes, como repetir genuflexiones centenares de veces o la inmersión en las gélidas aguas del mar o de los lagos mientras se recitaba un salterio entero, se puede explicar el alto fervor del monacato irlandés por generaciones y generaciones.

El trabajo manual era el medio habitual para ganarse el sustento diario. Trabajos manuales dentro del monasterio donde no faltaba ninguno de los oficios habituales en cualquier población, como herreros, carpinteros, albañiles, zapateros; y trabajos manuales fuera del monasterio, como la agricultura.

En los monasterios irlandeses, más que en los del Continente, se hizo necesario el trabajo intelectual, especialmente de copia de manuscritos litúrgicos, de la Sagrada Escritura y de las obras de los Santos Padres.

Como los monjes egipcios, los monjes irlandeses dedican la mayor parte del tiempo a la oración. La oración pública consistía en el rezo de las Horas canónicas, pero ampliando extraordinariamente el número de los salmos recitados, sobre todo en el oficio nocturno. La Eucaristía se celebraba solamente los domingos, en las solemnidades mayores y en las fiestas de algunos santos de especial devoción en los monasterios. El cómputo pascual introducido por San Patricio, el *ciclo augustalis,* contrario al romano o alejandrino, estuvo en vigor en el sur de la Isla hasta el año 632 y hasta finales del siglo VII en el norte. Además de la cuaresma preparatoria de la Pascua, celebraban otras dos, una antes de Navidad y otra después de Pentecostés.

Además de la oración pública, los monjes irlandeses tenían también su oración privada a la que dedicaban muchas horas. Se hizo popular entre ellos, la llamada *oración de la cruz* consistente en orar durante largas horas con los brazos en cruz, sin moverse, hasta el punto de que, como dicen algunas leyendas, los pájaros y las abejas venían a hacer sus nidos en los brazos de los monjes orantes[5].

El monacato irlandés tiene también su código penitencial. Las penitencias impuestas por la infracción de la disciplina monástica son durísimas. Para las faltas más graves se recurría incluso a los castigos corporales y a la misma expulsión.

### 1.4. *El monacato irlandés y la cultura*

Irlanda recibió el cristianismo sin mezclas políticas, en un tiempo en que ya los romanos habían abandonado las islas británicas (429). Por eso los irlandeses no tuvieron que romanizarse para aceptar a Cristo. Y, consecuentemente, después de acoger el Evangelio, pudieron aceptar también la cultura clásica sin prevenciones de ninguna clase, porque se les presentaba como lo que es en sí misma, una obra maestra del humanismo.

A partir del siglo VI, los monasterios alcanzaron un gran florecimiento cultural. Los monjes irlandeses dominaban el latín y no pocos conocían también el griego. Su cultura superó con mucho el nivel medio de los monjes del Continente. Sin duda, las escuelas monásticas ponían en primer lugar los estudios de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres; pero no menos eficaz fue su entrega al estudio de los autores clásicos. Las escuelas monásticas podían ser frecuentadas no solamente por los monjes sino también por niños y jóvenes seglares, los cuales con frecuencia permanecían en el monasterio llevando el mismo tenor de vida de los monjes[6]. En las bibliotecas no faltan las obras de Cicerón, de Horacio, de Virgilio. Tan famosas se hicieron las escuelas de algunos monasterios como Bangor y Clonard, que acu-

---

[5] *Vida de San Kevin*, en CERBELLAUD-SALAGNAC, *Island, île de saints*, páginas 77-78, París, 1961.

[6] LORCIN, A., *La vie scolaire dans les monastères d'Irland aux Ve-VIIe siècles*, «Le Moyen Age Latín», 1 (1945), 221-236.

dían a ellas alumnos de Inglaterra e incluso del Continente para escuchar a sus grandes maestros como Columbano y Adonmán.

Los monasterios irlandeses, como se verá más adelante, no sólo enviaron misioneros que evangelizasen a los bárbaros, sino también maestros que cultivasen las inteligencias. Entre éstos merecen destacarse el gran latinista Clemente que sucedió a Alcuino en la dirección de la Escuela Palatina; el gramático y geógrafo Dienil; el poeta Sedulio que explicó latín durante largo tiempo en Lieja; y el más célebre de todos, Juan Escoto Eriúgena que sobresalió no sólo como gran conocedor del latín y del griego, sino también como filósofo y teólogo.

Los monjes irlandeses adaptaron también el alfabeto y la ortografía latina a sus dialectos nacionales dando lugar a una literatura en lengua vernácula que comprendía poesías, oraciones devocionales, Annales, Crónicas, Hagiografía, en un tiempo en el que en ningún pueblo del continente existía más lengua literaria que el latín. El Imperio Romano asfixió con el latín todas las lenguas vernáculas; pero en Irlanda no existió nunca la cultura romana, de ahí que la lengua nacional, el *Gaélico,* no encontró traba alguna para su desarrollo como lengua literaria.

En los monasterios irlandeses, además de la literatura floreció, en estrecha relación con ella, el arte de la miniatura. Se aprecia este arte ya en el más antiguo manuscrito irlandés, el *Cathach,* una copia del Salterio del año 590 que se le atribuye a Columbano el Viejo. Otros libros miniados de mérito sobresaliente son el *Book of Durrow,* de finales del siglo VII y el *Book of Kells,* de principios del siglo VIII.

### 1.5. *«Peregrinación por Cristo»*

Los monjes irlandeses no son únicamente contemplativos encerrados entre las cuatro paredes de su celda. Tienen que dedicarse a la acción pastoral porque ellos son el único clero; allí no hay clero secular. Pero su espíritu apostólico no se limita a los fieles de sus propios monasterios, sino que los llevará muy lejos incluso de su querida Isla verde.

Los monjes irlandeses reviven la *xeneteia,* la expatriación, de los monjes sirios no sólo como una forma eminente de pobreza

sino también como obra de evangelización. La «peregrinación por Cristo» lejos del ambiente de la propia familia, del propio clan, implica una falta de amparo; es un desvalimiento total. Para estos monjes, tan apegados a su patria y a su clan, la expatriación, casi siempre de por vida, constituía un altísimo testimonio de pobreza y desprendimiento para imitar a Cristo «que se hizo extranjero por nuestro amor»[7].

A mediados del siglo VI empiezan a cruzar el mar. Al principio, su singladura es corta; se trata solamente de cruzar la estrecha franja de mar que los separa de Escocia. Abre la marcha San Columbano el Viejo (521-597). Era miembro de una familia noble emparentada con los reyes. Entró en el monasterio de Clonard, donde fue discípulo de San Finnian. Fundó varios monasterios en Irlanda entre los que sobresalen el de Durrow y Derry. Después de una cruenta batalla provocada por el mismo Columbano contra el rey, éste le impuso un destierro de penitencia. Decide entonces abandonar su país, y con doce compañeros pasó en el año 563 a Escocia, donde en un islote fundó el célebre monasterio de *Iona*.

Durante treinta y cuatro años, él y sus monjes desempeñarán una gran actividad evangelizadora entre los Pictos a los que ganó para el cristianismo, gracias a la protección del rey Bruda. De Iona saldrán misioneros en todas direcciones; pero al extender su acción hacia el Sur de Escocia, hasta el Wessex, tropezaron con la jerarquía del Sur de Inglaterra a causa de las costumbres de los monjes irlandeses, de modo que en el Sínodo de Whitby (664) estos misioneros fueron obligados a aceptar la disciplina de la Iglesia universal.

El monasterio de Iona se convirtió en el centro de una federación de monasterios esparcidos por todo el Norte de Escocia y por los islotes de su litoral. Muchos de sus monjes fueron masacrados por los piratas escandinavos a finales del siglo VIII. El mismo monasterio de Iona fue devastado por los mismos piratas escandinavos a finales del siglo IX; pero fue reconstruido por la reina Margarita en el siglo XI, siendo destruido definitivamente en el siglo XVI. Los presbiterianos escoceses han hecho algunos

---

[7] GROS, A., *Le thème de la route dans la Bible,* París, 1957. CAMPENHAUSEN, H., *Asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum,* Tubinga, 1930.

esfuerzos por dar vida a la antigua abadía desde 1945 con una comunidad muy peculiar[8].

Los restos de San Columbano fueron trasladados al monasterio irlandés de Down (Ulster) junto a los de San Patricio y los de Santa Brígida la fundadora de Kildare; y la Casa-Madre de la federación de los monasterios de San Columbano pasó al monasterio de Kells (814).

La «peregrinación por Cristo» de los monjes irlandeses hacia el Continente se inicia por la península Armórica, que poco después sería la meta de la emigración de los bretones a causa de la invasión de Gran Bretaña por los Anglo-Sajones. De aquellos recibirá su nombre la península francesa de Bretaña. Uno de aquellos monjes peregrinos fue Tresain el cual, después de haber sido consagrado obispo por San Remigio de Reims, fundó el monasterio de Maroeuil hacia el año 510. Por la misma época desembarcó también en esta región San Fridolín que fundará posteriormente un monasterio en Poitiers en honor de San Hilario y más tarde será el evangelizador del Alto Rin. Estrasburgo y Coira fueron centros especiales de su acción evangelizadora. No lejos de Basilea fundó también el monasterio de Säckingen.

Desde finales del siglo VI los monjes irlandeses estaban esparcidos por todo el Continente en una amplia campaña de evangelización de los pueblos bárbaros, y fundando monasterios por todas partes. El monacato irlandés hizo así de puente entre el Imperio Romano y su cultura que desaparecía y el mundo nuevo que pugnaba por salir a la luz.

Entre todos los monjes irlandeses que abandonaron su amada Isla verde para predicar el Evangelio en el Continente sobresale San Columbano el Joven, el más preclaro de todos los santos irlandeses. De él dijo Pío X: «Brilló con tanta luz en la historia, que todavía hoy la tierra resplandece de él»[9]. Nació en la región de Leinster hacia el año 550. Ingresó en el monasterio de Bangor que estaba entonces en todo su esplendor bajo la dirección del abad Comgall. Bien equipado cultural y ascéticamente, abandonó su tierra hacia el año 590 deseoso de «peregrinar por Cristo». Con doce monjes desembarcó en Francia en el golfo de S. Maló

---

[8] DOUGLAS, J., *La Communauté d'Iona,* «Irenikon» (1956), 375-389.

[9] Citado por POGGI, C., *Colombano di Bobbio,* «Bibliotheca Sanctorum», IV, 108.

(Bretaña). Con la ayuda del rey Gotranno de Borgoña fundó el monasterio de Annegray; y al llegar nuevos discípulos fundó los monasterios de Luxeuil y de Fontaines. Por dificultades surgidas con la reina Brunequilda y también con las autoridades eclesiásticas contrarias a las costumbres irlandesas, tuvo que abandonar Luxeuil para emprender de nuevo la peregrinación; siempre hacia el Sur. Junto al lago de Constanza fundó el monasterio de Bregenz donde dejó como abad a su discípulo San Galo que fundará después el célebre monasterio que lleva su nombre, Saint-Gall (Suiza). Finalmente, San Columbano, cansado ya de tanto peregrinar, pidió al rey longobardo Agilulfo un lugar para fundar un monasterio, el cual le asignó unos terrenos en Bobbio, cerca de Piacenza. El nuevo monasterio de Bobbio se convirtió muy pronto en un centro famoso por su cultura tanto sagrada como profana, con una biblioteca riquísima en códices. Aquí murió San Columbano el Joven el 23 de noviembre del año 615.

San Columbano el Joven escribió una Regla, varias cartas y sermones[10]. La Regla de San Columbano es muy rigurosa, insistiendo mucho en las penitencias y en la vida ascética; no obstante, se hizo muy popular en todo el norte de Italia siendo observada no sólo en los monasterios de la *Parochia* o federación monástica de Bobbio, sino también por monasterios de fundación anterior. En el siglo VIII, todavía se contaban más de 50 monasterios bajo la obediencia de la Regla de San Columbano.

Por el impulso de los monjes irlandeses surgió en las Galias, Alemania, Austria, Suiza y Norte de Italia un poderoso movimiento monástico que infundió nueva savia a la tarea de evangelización de los pueblos bárbaros del Continente[11]. Sin embargo, su labor evangelizadora no dio unos resultados duraderos por un celo apostólico descontrolado al que le faltó una alta dirección y una coordinación entre las actividades de los distintos misioneros; y, sobre todo, por aferrarse en exceso a las tradiciones de su tierra que quisieron imponer en el Continente en contraste con la inculturación del Evangelio que habían hecho los primeros misioneros en Irlanda. Este particularismo les hizo chocar con frecuencia con la jerarquía eclesiástica local e incluso con Roma.

---

[10] WALKER, G., *Sancti Columbani opera,* «Scriptores Latini Hiberniae», Dublín, 1957.

[11] MUSSET, L., *La conversion des Germains,* en DELACROIX, S., *Histoire universelle des missions catholiques,* I, 1956, 110 ss.

### 1.6. *Evolución del monacato irlandés*

Cuando los vikingos de Escandinavia a mediados del siglo IX construyeron fortalezas a lo largo del litoral de Escocia e Irlanda, los monasterios fueron saqueados en frecuentes incursiones de rapiña. Monasterios como Iona, Armagh, Kildare, Glendalough fueron incendiados varias veces y muchos monjes asesinados. Esto contribuyó a incrementar el éxodo hacia el Continente. La mayor parte de los monasterios pequeños perecieron para siempre; los más importantes, en cambio, pudieron ser reconstruidos aunque también perdieron su influencia exterior. A lo largo del siglo X los vikingos se fueron asentando definitivamente en el litoral de la Isla fundando ciudades propias lo que redundó en paz y tranquilidad para los monasterios y sus moradores. Esto contribuyó a un gran florecimiento de la disciplina interna como en los mejores tiempos.

En el siglo XII, tuvo lugar una profunda reforma estructural del monacato irlandés, sobre todo en lo relativo a las costumbres propias que contradecían la tradición monástica más primitiva de Oriente y de Occidente. En el sínodo de Cashel (1101) fue prohibida cualquier clase de interferencia de los laicos en la vida interna de los monasterios, al estilo de lo que había sucedido en el Continente con la Reforma Cluniacense. Pero esto no era suficiente. Era preciso, además, estructurar la jurisdicción eclesiástica al estilo de la Iglesia universal. A esta tarea se dedicó especialmente Gilberto, obispo de la diócesis irlando-noruega de Limerick y, al mismo tiempo, legado pontificio, con su libro *De Statu Ecclesiae*[12].

La tarea de mentalización llevada a cabo por Gilberto a través de sus escritos fue eficaz entre los monjes y entre los fieles. El sínodo de Rath-Bresail (1111) estableció la jerarquía eclesiástica diocesana, como en el resto de la Cristiandad, designando como sede primada de Irlanda la sede arzobispal de Armagh. Aunque no sin resistencia, los grandes monasterios como Armagh, Kildare, Clonmacnoise y Clonfert, aceptaron la nueva organización eclesial.

Esta universalización del monacato irlandés se aceleró cuando llegaron a Irlanda los Benedictinos, pero, sobre todo, cuando

[12] PL, 159, 997-1004.

en el año 1142, el arzobispo de Armagh, Malaquías, trajo del Continente a los Cistercienses para los cuales fundó el monasterio de Mellifont. De este modo se puso fin a las características peculiares del monacato irlandés, el cual durante siglos había tenido un poderoso influjo, tanto en la Isla como en el mismo Continente; pero hubiera sido aún mucho mayor su eficacia si hubiese existido un organizador al estilo de San Basilio para Oriente o de San Benito para Occidente.

El monacato irlandés representará para siempre un momento estelar en la Historia de la Iglesia porque sus monjes plasmados de duro ascetismo y de celo apostólico desbordante dieron un altísimo ejemplo de contemplación y de acción a favor de la Iglesia.

## 2. El monacato en Inglaterra

### 2.1. *Inglaterra «Isla de santos»*

A mediados del siglo V, la invasión de las tribus germánicas, Jutos, Anglos y Sajones, provenientes de las brumosas orillas del Báltico, arrasaron todo vestigio de la cultura romana en Inglaterra. Los bretones, antiguos pobladores de la Isla, en parte paganos y en parte cristianos, se replegaron al extremo occidental en el País de Gales y Cornuailles o bien emigraron al Continente, dando nombre a la antigua Península Armorica en las Galias que desde entonces se llamará la Bretaña francesa.

Inglaterra, después de las invasiones, se dividió en siete pequeños reinos, la Heptarquía: Kent, Essex (este), Sussex (sur), Wessex (oeste), Northumbria (norte), East-Anglia (este) y Mercia (centro). Los antiguos moradores convertidos al cristianismo animados por un profundo odio hacia los invasores no quisieron trato alguno con éstos, rechazando incluso transmitirles el Evangelio[13]. De nada sirvieron las dos conferencias que San Agustín celebró (602-603) a instancias de Gregorio Magno con el clero bretón del occidente de la isla.

Los primeros contactos con el Cristianismo les llegaron a los Anglosajones desde las Galias a causa del matrimonio del rey

---

[13] BEDA, *Histor. Ecles.*, III, 1.

Etelberto de Kent con Berta, hija de Cariberto I de París. En el séquito de esta princesa franca iba el obispo Liuthardo a fin de que la nueva reina de Kent pudiera cumplir con sus deberes de cristiana[13 bis]. Pero la verdadera evangelización de los anglosajones tuvo su origen en Roma. Según una leyenda inglesa transmitida por Beda y por una *Vita Gregorii,* de origen northumbrio, admirando cierto día San Gregorio Magno en el foro romano la belleza de unos esclavos anglosajones, se le pasó por la mente la idea de enviar misioneros a aquellas tierras[14]. Una vez elegido Papa (590) dio orden de que se compraran en los mercados de esclavos de Marsella algunos esclavos anglosajones (595) para enviarlos como evangelizadores de sus hermanos[15]. Pero este plan no llegó a realizarse.

Gregorio Magno, ante la dificultad de encontrar entre el clero secular de Roma algunos misioneros, confió la tarea de evangelización de Inglaterra al Prior del monasterio de San Andrés del Monte Celio fundado por el mismo Papa. Agustín, junto con 39 compañeros emprende el viaje en la primavera del año 597. Después de algunas peripecias por las Galias que los desalentaron no poco, llegaron a Inglaterra, desembarcando en la isla de Thanet perteneciente al reino de Kent. Superadas las primeras dificultades provenientes del mismo rey Etelberto de Kent, la acción evangelizadora se desarrolló felizmente. Ya en el mes de junio del 597, el rey Etelberto fue bautizado, siguiéndole en la navidad del mismo año el bautismo de casi todos sus nobles y una gran multitud del pueblo.

En un viaje relámpago realizado a las Galias, Agustín fue consagrado obispo de manos de Virglio, obispo de Arlés, el día 16 de noviembre del mismo año 597. En el año 601 el Papa Gregorio Magno le envió el Palio arzobispal estableciendo la sede arzobispal en Canterbury y nombrándolo Primado para toda Inglaterra. Cuando S. Agustín murió en 604, el reino de Kent estaba ya prácticamente ganado para el Cristianismo.

Lo mismo que Irlanda en el siglo anterior, Inglaterra se convirtió rápidamente al Cristianismo, a lo cual contribuyeron grandemente nuevas expediciones de monjes-misioneros enviados

---

13 bis GREGORIO DE TOURS, *Hist. Franc.*, 4, 26; 9, 26.

14 *Ibídem.*

15 SAN GREGORIO MAGNO, *Registr.*, 6, 10.

desde Roma. También la conversión de Inglaterra, como la de Irlanda, tuvo un carácter exclusivamente religioso independientemente de toda acción militar de conquista. Los monjes-misioneros, adoctrinados por cartas frecuentes de Gregorio Magno, supieron adaptarse perfectamente a la cultura de estos pueblos[16].

La Heptarquía, aunque no sin dificultades al principio de la penetración del Cristianismo en cada reino, se convirtió con sorprendente facilidad a lo largo del siglo VII. Inglaterra fue en el siglo VIII el centro más activo, religiosa y culturalmente, de toda la Cristiandad. Florecieron las lenguas clásicas, latín y griego, y se dio origen a una literatura en su propio idioma. Se tradujo incluso la Biblia al inglés. Inglaterra ha sido bautizada, lo mismo que Irlanda, como *Isla de los santos* por la gran floración de santidad oficialmente reconocida. Baste considerar que desde el siglo VII al XI, 33 reyes y reinas acabaron sus días en un monasterio; y 23 reyes y 63 reinas han sido reconocidos como santos.

## 2.2. *Monacato celta y anglosajón*

No resulta fácil precisar cuándo apareció por vez primera el monacato en Gran Bretaña. Por lo mismo no sabemos si brotó espontáneamente como una floración del ascetismo anterior o si fue importado. Si se ha de dar fe a San Beda, a finales del siglo IV, San Niniano se estableció en Whitehorn (Escocia), donde construyó una iglesia conocida como *Cándida Casa* (Casa Blanca) por la albura de sus piedras. Habría sido un monasterio de la tradición de San Martín de Tours pasando después a la tradición celta.

Las fuentes monásticas inglesas son más firmes después del abandono de la Isla por parte de las legiones en el año 429. Fue San Germán de Auxerre quien sembró la semilla monástica en sus dos visitas a Inglaterra en los años 430 y 447, inmediatamente antes de las invasiones de los jutos, anglos y sajones. Lo había enviado el Papa Celestino para que atajase los estragos que en Gran Bretaña estaba causando la herejía pelagiana.

Estos monjes, a causa de las invasiones, se replegaron con los demás habitantes cristianos y paganos hacia el oeste, al país de

---

[16] SAN GREGORIO MAGNO, *Registr.*, 11.

Gales y Cornuailles. En estas regiones florece el monacato celta que muy pronto estuvo en contacto con el no menos floreciente monacato irlandés. Entre estos monasterios celtas de Gales y Cornuailles, muy numerosos, sobresalen Llancarvan (Gales), Llantwit (Glamorgan), Bangor (Gales), Crediton (Cornuailles).

Obispos-monjes fueron San Iltud en Lan-Iltud, San David en Menevia, San Cardoc en Llancarvan. Del país de Gales recibió un fuerte impulso el monacato irlandés a través de San Cardoc, San Sansón, San David y San Gildas.

El monasterio de Glastonbury sería, sin embargo, el monasterio inglés más antiguo de tradición celta, al que leyendas posteriores quieren remontar nada menos que a José de Arimatea[17]. Su importancia dentro del monacato inglés es cierta lo mismo que la del monasterio de Malmesbury.

El monacato inglés de tradición celta mantendrá serios conflictos con el monacato inglés de tradición romana por las diferentes costumbres eclesiásticas; lo mismo acaecerá con el monacato irlandés trasplantado a Escocia cuando en su expansión misionera hacia el sur se encuentren con los monjes de tradición romana.

El monacato de tradición romana llega a Inglaterra con los monjes guiados por San Agustín, los cuales fundaron su primer monasterio junto a la Iglesia catedral de Canterbury dedicado a los apóstoles Pedro y Pablo. Los sucesores de San Agustín en la sede primada de Canterbury durante todo el siglo VII fueron monjes. Entre ellos destacan Lorenzo (muerto en 619), Melito (muerto en 624), Justo (muerto en 630) y, sobre todo, el gran organizador de la Iglesia en Inglaterra y gran sabio, el monje griego Teodoro de Tarso (muerto en 690).

Posiblemente, antes de la fundación del monasterio de Westmünster (610) al oeste de Londres, se habían fundado el monasterio de Rochester y otros por diversas regiones, aunque no hay fuentes fidedignas.

Pero cuando el monacato anglosajón empieza a adquirir importancia es con la llegada de San Benito Biscop Baducing (628-690). Era un noble northumbrio. Hizo varios viajes a Roma. Se formó en el monasterio de Lerins durante dos años (665-667). Le sirve de guía al monje Teodoro de Tarso designado Arzobispo de

[17] MALMESBURY, W., *De antiquitate Glastoniensis Ecclesiae*, PL, 1681-1734.

Canterbury (669). Después de una breve estancia en el monasterio de Canterbury, se encamina hacia el norte donde funda el monasterio de San Pedro en Waermouth (673) y el de San Pablo de Jarrow (682), hace varios viajes a Roma a fin de traer libros, reliquias y objetos litúrgicos para sus monasterios.

Junto a San Benito Biscop Baducing, merece destacarse también la acción evangelizadora y propulsora del monacato del monje Wilfredo, su amigo y como él batallador. Se había formado en el monasterio de Lindisfarne. Hizo también varios viajes a Roma de donde regresó convencido de la legitimidad de los usos y costumbres romanos en contra de los celtas. Por su implantación trabajó con todas sus fuerzas. Nombrado abad de Ripon, estimuló la celebración de la Conferencia reunida en el monasterio de Whitby gobernado por la célebre abadesa Hilda, decidiéndose por los usos y costumbres romanos «porque San Pedro, portero del paraíso es superior a San Columbano». Nombrado obispo de Northumbria, Wilfredo rehusó ser consagrado por un obispo de tradición celta, se fue a París para ser consagrado por el antiguo obispo de Dorchester, Agilberto. Lleva una actividad incansable por todo el reino Sussex y por la isla de Wight donde funda el monasterio de Selsey. En disputa con diversos reyes, acude a Roma en demanda de justicia que le será reconocida por el Papa Agatón en un concilio romano del año 679 y por el Papa Juan VI en el concilio romano del año 704. Murió en su obispado-abadía de Ripon en el año 709. Por su carácter firme ante las injusticias cometidas por los reyes, Wilfredo es un predecesor de los grandes obispos como Thomas Becket que no dudarán en enfrentarse a los más altos poderes de la tierra en defensa de los derechos de la Iglesia.

Otros monasterios de importancia dentro del monacato anglosajón fueron el de York, célebre por su escuela en la que destacará Alcuino el gran impulsor del renacimiento carolingio en el Continente; el monasterio de Malmesbury que tuvo su origen en una escuela fundada por el escocés Maidulfo y transformada en monasterio por su discípulo el sajón Aldhelmo (muerto en 709), el primer sajón que compuso en lengua vernácula para la instrucción religiosa del pueblo. El monasterio de Peterborough que brillará también por su escuela, fue fundado en el año 664.

Entre los monjes anglosajones no abundó el eremitismo en sentido estricto. Pero no faltan los monjes que pasaron largos

años en absoluta soledad. El más célebre en este sentido fue, a pesar de ser también un gran misionero, San Cutberto (636-687) quien, a los quince años, entró en el monasterio de Melrose, pasando después como abad al de Lindisfarne. Alternaba el activismo evangelizador con grandes períodos de soledad. Durante ocho años seguidos vivió como anacoreta en el islote de Farne.

En la temprana edad anglosajona no hubo monasterios exclusivamente femeninos; pero un elemento peculiar del monacato anglosajón fueron los *monasterios dobles,* que no son originarios de Inglaterra porque ya habían surgido anteriormente en el reino merovingio, pero florecieron de manera especial en el mundo anglosajón. En el siglo VII empieza la época de las grandes abadesas; rodeadas de una gran veneración, ellas aparecen en el primer plano de todos los acontecimientos religiosos y políticos, firmando incluso los decretos al lado del rey y de los obispos. La más célebre de todas fue sin duda Santa Hildegarda, una princesa de la familia real de Northumbria. En el año 657 en un paraje abrupto de la costa de Yorkshire fundó el monasterio de Whitby; un monasterio doble compuesto por dos comunidades, de hombres y de mujeres, bajo la autoridad suprema de la Abadesa. Fue en esta abadía, gobernada por Hildegarda durante más de 24 años, donde se celebró el sínodo en el que San Wilfredo y los monjes romanos triunfaron definitivamente sobre los monjes celtas. Otras abadesas célebres en toda Inglaterra fueron Tetta en Winbourne, Hildeleida en Barking; y; sobre todo, Ethelreda, esposa del rey Egfrido, la cual al quedar viuda fundó y dirigió el monasterio de Ely. Las monjas inglesas no se limitaban a la oración y al trabajo de la rueca; fueron mujeres cultas que conocían el latín, la Sagrada Escritura; disertaban incluso sobre poesía y música y cultivaron extraordinariamente el arte de la miniatura[18].

El monacato anglosajón observaba las tradiciones monásticas romanas, aunque no siempre en estado puro debido al contacto permanente con el monacato celta. San Agustín y sus compañeros no eran «benedictinos» como tampoco lo era San Gregorio Magno que los envió a Inglaterra. Sin embargo, su estilo de vida monástica era muy semejante al observado en Montecasino. Por eso, aunque hasta el siglo VIII se puede hablar de una dominante

---

[18] HILPISCH, ST., *Die Deppeklöster,* Münster, 1928.

de la componente benedictina, el monacato anglosajón recibió también otras influencias, además de la celta, como fueron la de Lerins y de Marmoutier. Fueron Wilfredo y Benito Biscop Baducing, quienes introdujeron formalmente la *Regula monachorum* de San Benito en sus monasterios y en otros amplios sectores del monacato anglosajón. El primer Concilio Nacional convocado y presidido por Teodoro de Canterbury (673) en Hertford, aunque no menciona expresamente la Regla de San Benito, sin embargo, impone para todos los monasterios ingleses el principio fundamental del benedictinismo, la estabilidad:

«Que los monjes no vayan de un lugar a otro, de un monasterio a otro, sin el consentimiento de su abad; sino que por el contrario permanezcan en la obediencia que han prometido en el momento de su conversión»[19].

La conquista de los normandos (1066-1154) supuso para el monacato inglés una profunda transformación. Guillermo I empezó por designar a Lanfranco como arzobispo de Canterbury. El gran teólogo y abad del monasterio de Caen fue el gran impulsor del cambio de los obispos y abades anglosajones por obispos y abades normandos. Por lo menos cuarenta abades normandos fueron puestos al frente de monasterios ingleses durante los primeros años de la conquista. Y lo que es más significativo, 11 de estos abades procedían de los monasterios regios de Le Bec y Caen que estaban bajo la dirección inmediata de Lanfranco. Y lo más importante para esta colonización del monacato normando sobre el monacato inglés, fue el hecho de que a cada abad le seguían dos o tres monjes de su monasterio para servir de ejemplo a los monjes ingleses.

Los abades y monjes normandos llevaron a Inglaterra un nuevo espíritu caracterizado por una mayor austeridad proveniente de la Reforma gregoriana que se estaba afianzando fuertemente en todo el Continente. Poco a poco, el monacato inglés fue aceptando las características del monacato normando, especialmente las del monasterio de Le Bec, las cuales, a su vez, estaban plasmadas sobre las observancias cluniacenses. Sin embargo, cada uno de los monasterios seguía conservando su autonomía, porque la supervisión que Lanfranco tenía sobre todo los monas-

[19] Canon IV. Cfr. BEDA, *Hist. Eccles.*, IV, 5.

terios ingleses no pasó a sus sucesores en la sede de Canterbury, con lo cual se diferencian del centralismo cluniacense.

La influencia normanda en el monacato inglés alcanzó también a la materialidad de los mismos monasterios. Los antiguos locales fueron sustituidos por construcciones suntuosas al estilo continental. También experimentó un notable incremento el arte monacal; y, sobre todo, fueron extraordinariamente enriquecidas las bibliotecas, porque la transcripción de manuscritos fue casi exclusivamente el trabajo de los monjes ingleses durante la dominación normanda. En estos monasterios ingleses floreció especialmente la historiografía. Simeón de Durham (1060-1130) escribió la historia del monasterio de Durham y una Historia general de Inglaterra. Y el más importante de los escritores ingleses después de San Beda el Venerable, Guillermo de Malmesbury (1090-1143) escribió una *Historia novella* en la que narra los acontecimientos de su tiempo.

La sede de Canterbury fue ocupada en este tiempo por monjes, entre los que brillan con luz propia, por su sabiduría, Lanfranco y su discípulo Anselmo, los dos teólogos más importantes de su tiempo.

### 2.3. *El monacato inglés y la cultura*

La cultura de los monasterios ingleses recibe un fuerte impulso con la llegada de un monje oriental llamado Teodoro de Tarso. Había nacido (607) en la ciudad de San Pablo donde recibió la primera educación; después pasó a Atenas. No se sabe ni la fecha ni el motivo de su llegada a Italia. Ingresó como monje en un monasterio de la Regla de San Basilio en el sur de Italia. Al morir en Roma el que había de ser sucesor de Wighard en la sede de Canterbury, el Papa Vitalino designó a Teodoro de Tarso que fue consagrado el 26 de marzo de 668. Fue bien recibido en Inglaterra. Su labor fue decisiva para la organización disciplinar y jurídica de la Iglesia de Inglaterra. Convocó para ello tres sínodos el de Hetford (673), el de Hatfield (680) y el de Twyford (684). Al llegar a Inglaterra contaba 62 años. Murió en 690. Era un hombre extraordinariamente culto. Beda dice de él que, además de la Sagrada Escritura, enseñaba las reglas de la poesía reli-

giosa, la astronomía, la aritmética, el latín y el griego que sus alumnos hablaban tan correctamente como el inglés[20].

Las escuelas monásticas anglosajonas empiezan a salir a la luz pública con la llegada de Teodoro de Tarso, acompañado de un monje italiano, llamado Adriano, a quien nombra abad del monasterio de San Pedro y San Pablo de Canterbury. Este funda la escuela monástica que brillará por el estudio del Derecho Romano, del latín y del griego. Pero no era ya la única escuela. Por aquel mismo tiempo (669) el sajón Aldelmo hacía de su monasterio de Malmesbury un emporio del saber donde se cultivará muy esmeradamente el estudio del latín dando lugar a un auténtico renacimiento de este idioma. No menos importante era también la escuela del monasterio de Lichfield (Mercia). Estos tres monasterios, Canterbury, Malmesbury y Lichfield, si no tuvieron el monopolio, sí fueron los focos más luminosos de la cultura en el centro y en el Sur de Inglaterra en el último tercio del siglo VII.

En el siglo VIII, en cambio, los centros culturales anglosajones se desplazan hacia Northumbria. El terreno fue preparado por San Benito Biscop en los monasterios de Wearmouth y Jarrow cuyas bibliotecas dotó con buenas colecciones importadas de Roma, Vienne (Francia) y Lérins. Hacia el año 750, un discípulo de Beda, Egberto, llevará a su máximo esplendor la escuela de York. También el monasterio de Lindisfarne en tiempos de su abad San Cutberto alcanzó un gran esplendor.

Los máximos representantes de la cultura monástica inglesa fueron sin duda, San Beda el Venerable (673-735) y Alcuino (735-804). Cuando Beda contaba apenas siete años fue entregado como oblato a San Benito Biscop Baducing, fundador y abad del monasterio de Jarrow. Aquí pasó Beda casi toda su vida, como él mismo dice: «en la observancia de la vida regular y en la cotidiana ocupación del canto en la Iglesia, me fue siempre dulce aprender o enseñar o escribir»[21]. Beda es autor de Comentarios a la Sagrada Escritura, Homilías sobre los Evangelios, Oraciones, poemas; pero sobresalió como historiador con sus dos obras, *Historia de los primeros abades de Wearmouth y de Jarrow* e *Historia eclesiástica de la nación de los Anglos*[22]. El espíritu emi-

---

20 BEDA, *Hist. Eccles.*, IV, 2.

21 BEDA, *Hist. Eccles.*, PL, 95, 288.

22 BLAIR, P. H., *The World of Beda*, Londres, 1970. MUSCA, G., *Il vene-*

nentemente eclesiástico de Beda ha quedado puesto de relieve en la carta-testamento que dirigió a su discípulo Egberto (muerto en 766), obispo de York, en noviembre del año 734. San Beda el Venerable fue uno de los grandes transmisores del saber antiguo a toda la Edad Media.

Alcuino nació en Northumbria, en el año 735, de una noble familia anglosajona. Siendo aún muy niño fue enviado a la escuela de York. De su maestro Egberto aprendió, sobre todo, la gramática y la retórica. Hizo un primer viaje a Roma, enviado por el arzobispo Egberto, para comprar libros para la biblioteca de la escuela de York. De regreso por Francia conoció a Carlomagno. Poco después de ser nombrado director de la escuela de York (779), al regresar de un segundo viaje a Roma, se encontró con Carlomagno en Parma, el cual lo invitó a quedarse como maestro en su Corte. Alcuino fue desde entonces (782) la figura más representativa del renacimiento cultural carolingio. Con algunos de sus discípulos traídos de Inglaterra fundó la Escuela Palatina en Aquisgrán. Aquí alcanzó la cima de su fama como maestro y como uno de los hombres más eruditos de su tiempo. Deseoso de retirarse a la soledad monástica, fue designado abad del monasterio de San Martín de Tours, donde fundó una escuela que muy pronto atrajo alumnos de los más apartados rincones del continente europeo e incluso de las islas británicas. Las obras de Alcuino son abundantes, entre las que sobresalen sus tratados de retórica, dialéctica, gramática y música. Escribió también finos e inspirados himnos y epigramas[23].

En Inglaterra, lo mismo que en Irlanda, se produjo una amplia literatura en las lenguas vernáculas. La *lex kentica* de Etelberto es el único derecho tribal escrito en lengua propia. Entre los monjes que escribieron en lengua vernácula sobresalió Caedmón, que fue acogido por Santa Hilda en la abadía doble de Whitby. De él dice San Beda el Venerable que lo que aprendió de las divinas letras por medio de intérpretes, lo plasmaba después

---

*rable Beda, storico dell'Alto Medioevo,* Bari, 1973. PLUMMER, C., *Venerabilis Bedae opera historica,* 2 vols., Oxford, 1986.

23 HAMERLIN, F., *Essai sur la vie et les ouvrages d'Alcuin,* París, 1973. GASKOIN, F., *Alcuin. His life and his work,* Londres, 1904. LEWISON, W., *England and the Continent in the eight century,* Oxford, 1946. SCHRAMM, P. E., *Carlomagno: Su pensamiento y sus principios teológicos,* «Anuario de Estudios Medievales», 1, 1964.

en palabras poéticas de su propio idioma llenas de dulzura y compunción[24].

## 4. La evangelización de los monjes anglosajones en el Continente

Los monjes anglosajones son misioneros como lo habían sido los monjes irlandeses en el siglo anterior. Este carácter misionero lo heredaron sin duda de los monjes romanos, sus padres en la fe. En el siglo VIII fueron los artífices de un nuevo resurgimiento religioso en las Galias y en Alemania especialmente[25].

El camino misionero hacia el Continente lo abrió un episodio anecdótico. En el año 678, Wilfrido de York, para su proyectado viaje a Roma, no pudo seguir el itinerario habitual atravesando las Galias porque el rey neustroborgoñés Eborin estaba enemistado con él, viéndose así obligado a seguir el itinerario que pasaba por las bocas del Rin. Pasó el invierno (678-679) en Frisia (la actual Holanda), junto al rey Aldsgil, predicando el Evangelio. No tuvo gran éxito de conversiones, pero puso la primera piedra para la evangelización sistemática de toda esta región por obra de su discípulo Willibrordo.

Willibrordo[26] había nacido en Northumbria hacia el año 658; fue educado por Wilfrido en el monasterio de Ripon. Al ser depuesto éste como Obispo de York (678), lo acompañó a Irlanda, donde permaneció por espacio de doce años, continuando su formación bajo la dirección del anglosajón Egberto. Deseoso de peregrinar por Cristo, en el año 690 Willibrordo abandona con 11 compañeros el monasterio de Rathmelsigi, pasando al Continente. Se estableció al Sur de Frisia, en Amberes, región que ya había sido alcanzada por la evangelización de San Amando y donde había fundado el monasterio de San Pedro y de San Bavon en Gante y los de Marchiennes y Leuze.

En el año 692 Willibrordo viaja a Roma para recibir directamente del Papa los poderes misionales. Entre tanto, algunos de sus compañeros habían sido asesinados en Munsterlandia, al in-

---

24 BEDA, *Hist. Eccles.*, IV, 22.

25 LEWISON, W., *England and the Continent...*

26 WAMPACH, C., *St. Willibrord. Sein Lebend und Lebenswerk*, Luxemburgo, 1953.

tentar la evangelización de los sajones. Viaja de nuevo a Roma en 695, siendo entonces consagrado Obispo por el Papa Sergio I, que le cambia el nombre por el de *Clemente.* Establece ahora su sede en Utrecht, fundando un monasterio-catedral, como base para la evangelización de toda la región. Fundará después los monasterios de Eternach (Tréveris) y el de Süsteren (Maestricht). Murió el 7 de noviembre del año 739. Su misión fue continuada primero por Gregorio y después por Alberico, abades ambos del monasterio-catedral de Utrecht.

El verdadero apóstol de Alemania fue San Bonifacio[27]. Había nacido en el Wessex hacia el año 672-673. Se llamaba Winfrido. Siendo niño ingresó en el monasterio de Exeter, pasando después al de Nhutscelle (Nurtsling), cuya escuela contaba entonces con maestros célebres. Winfrido sobresalía tanto por sus cualidades intelectuales que apenas concluida su formación fue nombrado director de la escuela, brillando como profesor de Sagrada Escritura, Gramática y Retórica. Le fue ofrecido el cargo de abad del propio monasterio, pero lo rechazó porque ya tenía decidida su vocación de misionero. Hizo un primer viaje a Dorestad (Utrecht) en 716, pero fracasó, teniendo que retornar a Inglaterra. En el año 718 se embarca de nuevo para el Continente y no regresará jamás a su patria. Se dirigió inmediatamente a Roma para recibir del Papa Gregorio II el mandato misional «para todas las naciones infieles», recibiendo al mismo tiempo un nuevo nombre, *Bonifacio,* que ya usará siempre.

Durante dos años trabajó a las órdenes de Willibrordo en Frisia. Pero en 721 parte para Hesse, donde funda su primer monasterio, Amoeneburg (722). Durante otro viaje a Roma (722) el Papa Gregorio II le confiere la consagración episcopal al mismo tiempo que lo encomienda encarecidamente a Carlos Martel para que le facilite la misión evangelizadora. En 724 funda el monasterio de Fritzlar (Hesse) y al año siguiente pasa a Turingia, cuya evangelización le costará diez años de trabajo, fundando también numerosos monasterios por toda la región. Gregorio III (731-732) le concede el palio arzobispal para toda Alemania. En el año 737 va de nuevo a Roma, donde permanece por espacio de dos años. Regresa a Alemania como legado pontificio, pasando

---

[27] SCHIEFFER, TH., *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundelegung Europas,* Friburgo, 1954.

por Baviera, donde establece la jerarquía eclesiástica, fundando los monasterios-catedrales de Passau, Ratisbona, Freissing y Salzburgo. Pasa a la Alemania central, donde establece también los monasterios-diócesis de Buraburg (Hesse), Erfurt y Würtzburg. En el año 744 fundó el monasterio de Fulda, como seminario de evangelizadores para toda Alemania. Puso al frente del mismo a su discípulo predilecto, Esturmio, a quien había enviado a formarse a Montecasino. Y, finalmente, fundó el monasterio de Ohrduff (Turingia)[28].

Al morir Carlos Martel, sus hijos Pipino el Breve y Carloman le encargaron a Bonifacio la reorganización de la Iglesia franca. Celebró varios sínodos: Estinnes (743) y Soissons (744) y, sobre todo, el gran Concilio Nacional celebrado bajo su presidencia en el año 747[29]. Al final de sus días quiere reemprender la evangelización de Frisia (753), pero fue martirizado por los paganos el 5 de junio del año 754 juntamente con 52 compañeros en Dokkum. Sus restos reposan en el monasterio de Fulda[30].

Sus discípulos, venidos en gran número de Inglaterra, pero también reclutados en el Continente, continuaron su labor de evangelización. De Inglaterra vinieron también algunas religiosas que fundaron monasterios bajo la atenta vigilancia de Bonifacio. Sobresalen, entre ellas, Chunihild, tía de Lull, uno de los discípulos predilectos de Bonifacio, la cual fijó su residencia en un monasterio femenino de Turingia en compañía de su propia hija Berathgit; Cunitrude, que fundó monasterios en Baviera; Thecla, a quien le confió la dirección del monasterio de Kitzingen, junto al Main. Y la más célebre de todas las monjas venidas de Inglaterra, Lioba, una joven pariente del propio Bonifacio, que había sido educada con gran esmero en el monasterio de Wimbourne (Dorset); gran conocedora de la Sagrada Escritura y del Derecho Canónico. Fue designada como abadesa del monasterio de Bischofsheim, que gobernará durante muchos años con gran tacto y prudencia.

Su discípulo Lull, que le sucedió en la sede episcopal de Maguncia, fundó el monasterio de Hersfeld (768) (Sajonia), y Ludovico Pío fundó el monasterio de Corvey (822), como filial del

---

28 FRANK, H., *Die Klosterbischöfe des Frankenreichs*, Münster, 1932.

29 BARION, H., *Das fränkisch-deutsche Synododalrecht des Frühmittelalters*, Bonn, 1931.

30 *St. Bonifatius Gedenkgabe zum 1200 Todestag*, Fulda, 1954.

monasterio de Corbie, punto de partida para las expediciones evangelizadoras hacia los sajones. En cambio, los monasterios-catedrales fundados por Bonifacio en Baviera se orientan hacia los eslavos, avaros (Hungría) y moravios. Sus discípulos fundaron también algunos monasterios, como el de Tegernsee, que será el centro cultural de Baviera (7757), Innichen (769) y Kremmünster (777)[31].

Desde el año 690 hasta el año 800 varias oleadas de monjes ingleses, entre los que sobresalen como luminares especialmente refulgentes Willibrordo *(Clemente)* y Winfrido *(Bonifacio)*, venidas de Inglaterra consiguieron, no sin dificultades extremas, la conversión de la casi totalidad de los pueblos germánicos, apoyados ciertamente por los reyes francos y por los duques de Baviera. Desde Utrecht a Salzburg se erigieron 10 obispados y se fundaron no menos de 60 monasterios.

En contraposición a la evangelización de los monjes irlandeses, que constituyó más bien un fracaso, la evangelización de los monjes ingleses fue un éxito total. La causa del fracaso y del éxito de unos y de otros radica fundamentalmente en que, mientras los irlandeses carecieron de una adecuada organización y, sobre todo, se aferraron en exceso a sus propias tradiciones, los monjes ingleses planificaron cuidadosamente su tarea evangelizadora y, sobre todo, permanecieron plenamente adheridos a la Iglesia universal por su estrecha dependencia del Papado.

Por lo que respecta más estrictamente a la organización monástica, San Bonifacio impulsó las observancias de Montecasino y, por lo mismo, fue preparando prácticamente el camino a la aceptación definitiva de la Regla de San Benito por parte de todo el monacato franco, algunos años después.

---

31 LESNE, E., *La hierarchie épiscopale en Gaule et en Germanie 742-882*, Lille-París, 1905. THALBOT, C. H., *The Anglo-Saxons missionaries in Germany*, Londres, 1954.

# 14.
# El monacato en Italia

## Bibliografía

PENCO, G., *Storia del monachesimo in Italia,* I, Roma, 1961. FERRARI, *Early Roman Monasteries, V-X cent.,* Ciudad del Vaticano, 1957. ROBERTI, A., *S. Ambrogio e il monachesimo,* SC, 68 (194), 140-159 y 236-253. IZARY, R. DE, *La virginité selon S. Ambroise,* 2 vols., Lyon, 1952. GORDINI, G. D., *Forme di vita ascetica a Roma nel IV secolo,* «Scrinium Theologicum», 1 (1953), 7-58. SCHMITZ, PH., *La première communauté de vierges à Rome,* «RBén.», 38 (1926), 189-195. GARITTE, G., *Un témoin important du texte de la Vie de Saint Antoine par S. Athanase. La version latine inédite des Archives du Chapitre de St.-Pierre à Rome,* Roma, 1939. MOHRMANN, CHR., *Note sur la version latine la plus ancienne de la Vie de S. Antoine par S. Athanase,* en *Antonius Magnus eremita,* SA, 38, Roma, 1956, 35-44. COURCELLE, P., *Paulin de Nole et St. Jérôme,* «Rev. Et. Lat.», 25 (1947), 350-280. LIENHARD, J. T., *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism,* Colonia-Bonn, 1977. COURCELLE, P., *Le site du monastère de Cassiodore,* «Melang. d'Archeolog. et d'Histoire», 55 (1938), 259-307. CHAPMAN, J., *St. Benedit and the sixth century,* Londres, 1929. PENCO, G., *Sulla diffusione della Regula Magistri,* «Benedictina», 10 (1956), 244-292. IDEM, *Les institutions de Cassiodore et sa fondation à Vivarium,* «RBén.», 53 (1941), 59-88. COLOMBÁS, G., y ARANGUREN, I., *La Regla de San Benito,* Madrid, 1979. LAMBOT, C., *La vie et les miracles de S. Benoît racontés par S. Gregoire,* «Rev. Liturg. et Monast.», 19 (1933), 137-165. CAROSSI, P., *Il primo monastero benedettino,* SA, 39, Roma, 1956. SCHMIDT, E., *Regula sancti Benedicti juxta antiquos codices recognita,* Ratisbona, 1880. VOGÜÉ, A. DE, *La Règle de Saint Benoît,* SC, 181-186, 6 vols., París, 1971-1972. NESMY, G. J., *Saint Benoît et la vie monastique,*

París, 1970. GENESTOUT, A., *La Règle du Maître et la Règle de Saint Benoît,* RAM, 21 (1940), 51-112. MUNDO, A., *L'authenticité de la Regula Benedicti,* SA, 42, 105-158, Roma, 1957. JASPERT, B., *Die Regula Benedicti-Regula Magistri-Kontroverse,* «Reg. Benedictinae Studia», Suppl. 2, 1975.

## 1. Antes de San Benito

### 1.1. *El monacato romano antes de San Benito*

Como en el resto de la Cristiandad, también el monacato italiano hunde sus raíces en el ascetismo cristiano de las comunidades primitivas. Ya se ha visto en páginas anteriores que la presencia de ascetas en la comunidad romana se remonta al siglo II. Aunque los testimonios son más bien escasos, sin duda que en esta comunidad el ascetismo tuvo que ser abundante, dado el prestigio que esta Iglesia tuvo en el resto de la Cristiandad, porque el ascetismo era uno de los elementos que hacían célebres a las comunidades.

El monacato propiamente dicho se desconoce en Roma y en el resto de Italia hasta la segunda mitad del siglo IV. Evidentemente, ni en Roma ni en Italia se podía desconocer la ebullición monástica en Egipto, Palestina y Siria porque los contactos de Roma con estas regiones eran abundantes a todos los niveles, incluido el eclesiástico. San Jerónimo quiere poner el origen del monacato romano con la presencia de San Atanasio en Roma en el año 339. Es cierto que el gran Patriarca alejandrino vino a Roma acompañado por dos monjes, Isidoro y Anmonio, discípulos de San Antonio, que causaron una profunda impresión en la comunidad cristiana, sobre todo en los ambientes de la aristocracia femenina; sin embargo, en Roma no hay vida monástica hasta bien entrada la segunda mitad del siglo IV.

Entre los nombres conocidos, abre la marcha monástica la noble romana Marcela, que al quedar viuda, después de muy pocos meses de casada, abrazó la vida monástica con gran escándalo por parte de la aristocracia romana, según afirma San Jerónimo: «Dada la novedad del hecho, ninguna mujer de la nobleza se atrevía a tomar aquel nombre que se tenía entonces por igno-

minioso y estaba desacreditado entre la gente»[1]. De esta expresión de San Jerónimo se puede deducir que los *monjes y monjas* no eran desconocidos en los ambientes de la comunidad romana, porque, de hecho, era considerado como despreciable entre la nobleza, e incluso que había monjes y monjas entre los estratos inferiores de la sociedad. Pero no se conoce ningún nombre concreto. Según la crítica actual, hay que descartar la pretendida fundación de un monasterio de vírgenes, junto a la basílica de Santa Inés, por Anastasia, hermana de Constantino, en torno al año 339-340[2].

A partir del año 350 se advierte un notable incremento del ascetismo, sobre todo entre las mujeres, en la comunidad romana, debido quizá al creciente influjo del monacato egipcio. En efecto, la vida de San Antonio escrita por San Atanasio fue traducida inmediatamente al latín por un autor anónimo, a la que seguirá muy pronto la traducción más conocida de Evagrio de Antioquía[3], y juntamente con los escritos de Evagrio Póntico traducidos por Rufino de Aquileya, se convirtió en el alimento espiritual de los ascetas romanos[4].

En Roma, a lo largo de la segunda mitad del siglo IV, se organizan comunidades de mujeres al lado de algunas basílicas o en casas particulares, como la de Marcela, que se instala en una finca de su propiedad en las afueras de Roma, aunque posteriormente (410) regresa al interior de las murallas por los peligros a que las exponía la inestabilidad causada por las invasiones de los bárbaros; también Lea (muerta en 384) y Paula y su hija Eustoquio abrazan el ascetismo. A estas comunidades les prestó su apoyo incondicional el Papa San Dámaso (366-384).

Estos comienzos ascético-monásticos de Roma experimentarán un notable impulso con la llegada de San Jerónimo. Había nacido en Estridón, entre Dalmacia y Panonia, hacia el año 347. Tuvo una educación esmerada, frecuentando las aulas romanas hasta los diecinueve años, fecha en la que se bautizó, pues no era nada más que catecúmeno, y abrazó la vida monástica en Aquileya juntamente con su amigo Rufino. Al disolverse el grupo mo-

---

1 SAN JERÓNIMO, *Epíst. 127,* 5.

2 GORDINI, G. D., *Forme di vita ascetica...,* pp. 7-58.

3 GARITTE, G., *Un témoin important...* MOHRMANN, CHR., *Note sur la version latine la plus ancienne...,* pp. 35-44.

4 SAN JERÓNIMO, *Praef. in Lib. V super Jeremiam,* PL, 24, 794.

nástico que giraba en torno al Obispo Valeriano, abandona Aquileya y se encamina hacia el desierto de Calcis, pasando por Antioquía, donde le da hospitalidad Evagrio de Antioquía. Entre los monjes de Calcis se inició en el hebreo, para mejor estudiar la Sagrada Escritura. En la carta dirigida posteriormente a su discípula Eustoquio describirá con gran dramatismo las tentaciones y las austeridades sobrellevadas en el desierto de Calcis[5]. Después de dos años regresa junto a Evagrio de Antioquía; estudia exégesis bíblica con Apolinar y es ordenado de sacerdote. Después viajó a Constantinopla, donde perfeccionó sus conocimientos de la lengua griega junto a San Gregorio Nacianceno, quien lo inició en el estudio de Orígenes. En el año 382, acompañando a Paulino de Antioquía, vuelve a la Roma de sus años juveniles.

Jerónimo fue muy bien acogido en Roma por el Papa San Dámaso, que le confió la revisión del texto latino de los Evangelios; pero, sobre todo, fue bien recibido en los conventículos piadosos de las matronas romanas, entre las que destacaban Marcela, Principia, Fabiola, Asela, Paula y sus hijas Eustoquio y Blesila. Pero no todo era ascetismo puro en los ambientes ascético-monásticos de Roma. Había también falsos monjes y falsos ascetas. Contra ellos arremete durísimamente San Jerónimo. El cuadro que traza es colorista, pero no puede ser más duro, tal como se desprende de las recomendaciones que da a su discípula Eustoquio:

> «Huye de los varones que vieres por ahí cargados de cadenas, con cabelleras de mujeres..., barba de chivos, manto negro y pies descalzos para soportar el frío. Todo eso son invenciones del diablo... Son gente que se mete por las casas de los nobles, engañan a las mujerzuelas, cargadas de pecados, que están siempre aprendiendo y no llegan nunca al conocimiento de la verdad, fingen tristeza y con furtivas comidas nocturnas hacen como que prolongan los ayunos»[6].

En la casa de Marcela en el Aventino reunía San Jerónimo a las nobles matronas romanas para instruirlas en los caminos del ascetismo monástico y para enseñarles a comprender las Sagradas Escrituras. Su abundante correspondencia y su libro *Contra Helvidio,* escrito en el año 383 para refutar las teorías de Hel-

---

[5] SAN JERÓNIMO, *Epíst. 22,* 7.
[6] SAN JERÓNIMO, *Epíst. 22,* 28.

vidio, que negaba la virginidad de María y el valor de la castidad ascética, se muestra virulento, iracundo, absolutamente intransigente. Todo lo cual le mereció no pocas críticas, no sólo de parte de aquellos hacia quienes iban dirigidas sus diatribas, sino también de gran parte de la comunidad cristiana. Estas críticas alcanzaron su punto culminante durante los funerales de Blesila, hija de Paula y hermana de Eustoquio. San Jerónimo fue acusado de haber asesinado a esta joven romana a fuerza de ayunos y maceraciones. El mismo San Jerónimo informa de los insultos que lanzaba el pueblo contra los monjes: «¡Raza abominable de los monjes! ¿A qué esperar más para expulsarlos de la ciudad, o cubrirlos de piedras, o arrojarlos al mar?»[7].

Al morir su protector San Dámaso, Jerónimo abandonó la ciudad porque el nuevo Papa, Siricio, no era muy adicto a las nuevas corrientes del ascetismo monástico y, además, no veía con buenos ojos a aquel adusto monje que era San Jerónimo y que tan duramente criticaba los comportamientos mundanos del clero romano:

> «Estos no tienen más preocupación que sus vestidos, andar bien perfumados y llevar zapatos justos, que no les baile el pie dentro de la piel demasiado floja. Los cabellos van ensortijados por el rastro del salamistro o rizador, los dedos echan rayos de los anillos y, porque la calle un tanto húmeda no moje las suelas, apenas si pisan el suelo con la punta de los zapatos. Cuando vieres a gentes semejantes, tenlos antes por novios que clérigos»[8].

San Jerónimo se encaminó hacia Palestina.

Poco a poco el monacato romano se fue purificando. Y, pese a la animosidad de gran parte del clero, y sobre todo de Joviniano, que había sido monje y que ahora negaba el valor de la ascesis, y a los ataques de Vigilancio, que también atacaba directamente a la vida monástica, los monjes y monjas se impusieron y afianzaron en la Ciudad Eterna. De modo que, al lado de las comunidades domésticas de vírgenes y nobles señoras dirigidas por San Jerónimo, empiezaron a surgir comunidades de varones. San Agustín, cuando estaba a punto de abandonar Italia para-

---

[7] SAN JERÓNIMO, *Epíst. 39,* 6.
[8] SAN JERÓNIMO, *Epíst. 22,* 28.

regresar a Africa (387), visitó algunas de estas comunidades masculinas, a las que elogia por su fervor ascético[9].

Entre los monjes romanos sobresale Piniano, marido de Melania la Joven, y el senador Pammaquio, que al morir su esposa, Paulina, hija segunda de Santa Paula, abrazó la vida monástica, dedicándose a actividades caritativas que causaban admiración en la ciudad. San Jerónimo lo califica pomposamente como «capitán general de los monjes»[10]. Hay algunos datos que pueden explicar en alguna medida el creciente influjo del monacato en Roma a finales del siglo IV y comienzos del V. El regreso de Melania la Vieja (398), después de una prolongada estancia en Palestina, y la permanencia de Juan Casiano en Roma durante bastantes años (405-414), fueron un buen estímulo en el despertar monástico romano. Las *Instituciones* y *Colaciones* de Casiano y la *Vida de San Martín de Tours,* escrita por Sulpicio Severo, fueron muy leídas en Roma.

San Jerónimo es un buen testigo de este crecimiento del monacato romano, aunque sus palabras no puedan ser aceptadas al pie de la letra; escribía el santo dálmata en el año 397: «En nuestros tiempos Roma posee lo que antes no conociera el mundo. Entonces eran raros los sabios, los poderosos, los nobles cristianos; ahora hay muchos monjes sabios, poderosos y nobles»[11]. Y unos años más tarde (412): «Por doquiera monasterios de vírgenes, la muchedumbre de monjes no tenía cuento, de suerte que el gran número de los que servían a Dios, lo que antes se tuviera por afrenta, ahora se consideraba un honor»[12].

Justo es reconocer, sin embargo, que al monacato romano le faltaba todavía una organización. Los monjes y monjas caminaban por libre. No existía una vida comunitaria sometida a una regla. Cada comunidad monástica se regía por sus propios usos y costumbres, por más que la literatura egipcia traducida al latín configuraba cada vez más estos monasterios incipientes según las costumbres egipcias.

Los Papas no acababan de tomar bajo su inmediata dirección este pulular incontrolado de monjes y monjas. Quizá porque no acababan de ver su raigambre netamente eclesial. Después de la

---

9 SAN AGUSTÍN, *De moribus Ecclesiae,* I, 70; PL, 32, 1339-1340.

10 SAN JERÓNIMO, *Epíst. 36,* 4.

11 SAN JERÓNIMO, *Epíst. 66,* 4.

12 SAN JERÓNIMO, Epíst. 127, 8.

calurosa acogida de San Dámaso a San Jerónimo, que, por otra parte, no se tradujo en ninguna disposición pontificia concreta, vino la frialdad y hasta ojeriza del Papa Siricio (384-398), del cual dice San Paulino de Nola, en un viaje que hizo a Roma (394), que lo trató muy altivamente, hasta el punto de que hizo lo posible por abandonar la ciudad cuanto antes[13]. El Papa Siricio tomó algunas medidas contra aquellos monjes indeseables de los que tan duramente hablaba San Jerónimo, los *remnuoth* o sarabaitas, la más despreciable raza de monjes, según el santo[14].

Según el *Liber Pontificalis,* Inocencio I (401-407) dio una organización bien precisa a los monjes de Roma[15]. La noticia del *Liber Pontificalis* es de dudosa autenticidad, pero sí es cierto que unos años después el Papa Zósimo (417-418) tuvo alguna intervención en este sentido[16]. Son los mismos Papas quienes fundan algunos monasterios junto a las basílicas más importantes. Tal es el caso del monasterio erigido por el Papa Sixto III (432-440) junto a la basílica de San Sebastián. El mismo *Liber Pontificalis* atestigua la fundación por San León Magno (440-461) del monasterio de los santos Juan y Pablo junto a la basílica de San Pedro, y el mismo Papa fundó otro monasterio dedicado a San Lorenzo junto a su basílica en el Campo Verano[17]. También el Papa Hilario (461-468), según el *Liber Pontificalis,* fundó el monasterio *Ad Lunam,* lugar que aún no se ha podido identificar con exactitud[18]. Estos monasterios estaban fundamentalmente orientados al culto litúrgico en las basílicas.

A pesar de esta organización pontificia no hay aún una Regla monástica propiamente dicha en Roma. Esta carencia es suplida con una abundante literatura monástica oriental traducida al latín. Además de las dos traducciones latinas de la *Vida de San Antonio* y de las *Instituciones* y las *Colaciones* de Casiano, ya mencionadas, en las que se transmitía la más genuina espiritua-

---

[13] SAN PAULINO DE NOLA, *Epíst. 5,* 14.

[14] SAN JERÓNIMO, *Epíst. 22,* 34. SIRICIO, *Epíst. 1,* 6.

[15] *Liber Pontificalis,* ed. L. DUCHESNE, p. 234, París, 1886.

[16] PAPA ZÓSIMO, *Epíst.,* 9.

[17] Al monasterio de San Esteban el Mayor, junto a la basílica de San Pedro en el Vaticano, se retiró hacia el año 520 la patricia Gala, hija del senador Símmaco. SAN GREGORIO MAGNO, *Dialog.,* IV, 14.

[18] *Liber Pontificalis,* ed. L. DUCHESNE, pp. 234 y 245. FERRARI, G., *Early Monasteries. Notes for the history of the Monasteries and Convents at Rome...,* «Studi di Antichità Christiana», 23, Ciudad del Vaticano, 1957.

lidad monástica de Egipto, Rufino tradujo las Reglas de San Basilio[19] y la *Historia Monachorum.* San Jerónimo tradujo la Regla de San Pacomio, aunque en Occidente alcanzó mayor difusión una traducción abreviada[20]. Es digno de atención el hecho de que en estas traducciones del monacato oriental copiadas para los ambientes monásticos romanos, desaparece toda alusión a los sínodos de abades que eran comunes al monacato egipcio y al monacato hispano-galo, pero que en los ambientes romanos e italianos en general no se difundió, sin duda, por la hostilidad de las jerarquías eclesiásticas locales[21].

A pesar del impulso que algunos Papas le dieron al monacato romano a lo largo de la primera mitad del siglo V, no le faltaron críticas. Las más duras proceden de Rutilio Namaciano, el cual no puede comprender cómo hombres en su sano juicio aspiren a encerrarse de por vida en la soledad de una cueva[22]. Pero no era solamente un pagano como Rutilio quien criticaba a los monjes, sino también algunos cristianos, porque Arnobio el Joven, a mediados del siglo V, todavía tiene que escribir en defensa de los monjes contra aquellos cristianos que no acaban de entender la vida monástica por su soledad y por su pobreza principalmente[23]. A este descrédito de los monjes romanos contribuía la presencia en la Ciudad Eterna de buena cantidad de falsos monjes a los que el Papa León Magno (440-461) rechazaba:

«No ignoro cuánta caridad y gracias sean debidas a nuestros hijos, los santos y verdaderos monjes, que no abandonan la modestia de su profesión y ponen en práctica lo que prometieron a Dios. Pero los soberbios e inquietos, los que desprecian a los sacerdotes y se glorían de inju-

---

19 GRIBOMONT, J., *Études sur l'histoire du texte de S. Basile,* «Scriptorium», 8 (1954), 298-304.

20 BOON, A.,*Pachomiana latina,* Lovaina, 1932. CLERCQ, C. DE, *L'influence de la Règle de S. Pachôme en Occident,* en *Mélanges L. Halphen,* pp. 169-176, París, 1951.

21 MUNDO, A., *Les anciens synodes abbatiaux et les «Regulae Patrum»,* SA, 44, 123, Roma, 1959.

22 RUTILIUS NAMATIANUS, *De reditu suo,* I, 439-452 y 515-526. LABRIOLLE, P., *Rutilius Namatianus et les moines,* «Revue des Études Latines», 6 (1924), 30-41. GOUGAUD, L., *Les critiques formulées contre les premiers moines d'Occident,* «Revue Mabillon», 24 (1934), 145-163.

23 MORIN, G., *Arnobe le Jeune: Études, textes, découvertes,* t. I, p. 368, París, 1913.

riarlos, no han de ser considerados como servidores de Cristo, sino como soldados del anticristo»[24].

### 1.2. *En otras regiones de Italia*

No sólo en Roma, sino también en otras regiones de Italia arraigó profundamente el monacato, aunque las fuentes sean escasas. Las islas a lo largo de las costas del mar Tirreno fueron pobladas por monjes desde la segunda mitad del siglo IV. En la isla Gallinara, frente a Albenga, se refugió San Martín de Tours (360) cuando, a causa de la persecución arriana, tuvo que abandonar el monasterio que había iniciado en las cercanías de Milán[25]. San Jerónimo habla de «coros de monjes» que pueblan las islas del mar Etrusco[26]. Rutilio Namaciano es testigo de la presencia de monjes en las islas Capraria y Gorgona, cuando él regresaba de Roma a las Galias en el año 417. En la isla de Noli hubo eremitas y comunidades de semianacoretas[27].

Huyendo de los vándalos aposentados en Africa, llegó a la isla de Montecristo San Mamiliano en compañía de los monjes Goboldeo, Eustaquio e Infante, de donde pasaron a la isla de Giglio, fundando allí un monasterio[28]. Del Norte de Africa llegó (529) también a Cerdeña San Fulgencio de Ruspe y fundó junto a la basílica de San Saturnino, cerca de Cagliari, un monasterio, y mantuvo relaciones con los monjes de la isla de Lipari. En las islas Palmaria y Tino se hizo célebre el monje San Venerio (muerto en 630).

El eremetismo no fue solamente patrimonio de las islas del Tirreno, sino que también abundó a lo largo de la península italiana, aunque con el correr del tiempo fueron pasando a vida cenobítica propiamente dicha. Fueron centros eremíticos de importancia Monteluco (Espoleto), donde se instalaron monjes oriundos de Siria, como San Eleuterio, Isaac y Juan. El Papa

---

[24] LEÓN MAGNO, *Epíst. 109, ad Julianum,* PL, 54, 1015.

[25] DELEHAYE, H., *S. Martin et Sulpice Sevère,* «Analecta Bollandiana», 38 (1955), 15-30.

[26] SAN JERÓNIMO, *Epíst. 77,* 6.

[27] NOBERASCO, F., *L'isola di Liguria e la badia di S. Eugenio,* «Atti della società Savonesa di Storia Patria», 12 (1930), 151-164.

[28] SERAFINI, A., *Musignano e la Roca al Ponte della Badia,* Roma, 1920.

Pelagio I (556-561) se interesó por los monjes de Lucania y Samnio[29]. Para la segunda mitad del siglo VI, los Diálogos de San Gregorio Magno (590-604) informan ampliamente sobre la gran difusión del monacato, sobre todo en la Italia Central. También el Epistolario del mismo Papa Gregorio Magno contiene abundantes noticias acerca de la existencia de monasterios en distintas regionas italianas: Alatri, Fondi, Monte Soratte, Subpentoma, Rietti, Spoleto y Porto. El propio Gregorio fundó los monasterios de San Andrés en su casa del monte Celio, en el que él vivió durante tres años, y el de San Erasmo de Veroli. Muy entreverada de leyendas está la fundación de algunos monasterios por el Obispo sirio Lorenzo, en Tívoli, Rietti y Marsica. A este mismo Obispo se le atribuye la primera fundación del que será posteriormente célebre monasterio de Farfa, en los montes Sabinos.

La región natal de San Benito conoció la presencia de monjes antes de la aparición del gran legislador monástico de Occidente. Un discípulo del Obispo sirio Lorenzo, llamado Euticio, fundó en Val Castorina, muy cerca de Nursia, el monasterio que lleva su nombre y que dará origen a muchos otros monasterios. En las montañas del Aquila fundó varios monasterios el monje Euquicio, del que dependían todos los anacoretas de la región. De él informa ampliamente San Gregorio en sus Diálogos, por noticias recibidas directamente de sus discípulos venidos a fundar en Roma.

Entre los monjes italianos del siglo V sobresale con luz propia San Severino. En contra de lo que era habitual entre los monjes italianos de su tiempo, San Severino, cuyo lugar de nacimiento se ignora, supo armonizar, al estilo de los monjes irlandeses e ingleses, la soledad con un apostolado desbordante. Hacia el año 455 se encaminó al Nórico (Alta Austria, al Sur del Danubio), que convirtió por entero al Cristianismo. Fundó un monasterio en Favianis y otro en Batavis, donde murió en el año 482. Sus restos fueron trasladados por su discípulo, el africano Eugipio, al monasterio de Castellum Lucullanun, la actual Pizzofalcone, cerca de Nápoles[30].

Independientemente de la Regla de San Benito, de la que se hablará más adelante, el monacato italiano hace surgir algunas

---

[29] PELAGIO, I, *Epíst. 87,* PL.

[30] EUGIPIO, *Commemoratorium Vitae sancti Severini,* 4, 7.

obras de ascética monástica; primero serán obras traducidas, como las ya indicadas anteriormente, a las que hay que añadir la traducción de los libros V y VI de las *Vitae Patrum,* respectivamente, por el futuro Papa Pelagio y por el subdiácono Juan, y la *Vita Pacomii,* traducida por Dionisio el Exiguo, monje romano de origen escita, y dedicada probablemente a Gala, hija de Símmaco, retirada hacia el año 520 al monasterio de San Esteban el Mayor. Después empieza la producción propia del monacato italiano. Quizá una de sus primeras manifestaciones sea la *Regula Sanctorum Pauli et Stephani*[31] y la *Vita Santa Heliae,* aunque el origen italiano de estas dos obras, sobre todo de la segunda, ofrece serias dudas. Se atribuyen también al monacato italiano del siglo V-IV la *Regula quatuor Patrum* y la *Regula secunda Patrum,* e incluso la *Regula orientalis* y, sobre todo, la *Regula Magistri,* aunque de ninguna de ellas, y menos quizá de la última, se pueda afirmar con seguridad su procedencia italiana. Eugipio, abad del monasterio de Castrum Lucullanum, escribió hacia el año 512 la vida de su maestro San Severino. Al mismo Eugipio le atribuye San Isidoro de Sevilla la composición de una Regla monástica, hoy desaparecida[32]. Pero la obra monástica más importante del monacato italiano, independiente de la Regla de San Benito, aunque sea posterior al fundador de Montecasino, son los *Diálogos* de San Gregorio Magno. Una obra que puede ser equiparada desde muchos aspectos con las mejores obras de la literatura monástica oriental. Los *Diálogos* tienen como finalidad glorificar a un grupo de santos, principalmente monjes y algunos obispos, mediante el relato de su vida, y especialmente de sus milagros[33].

### 1.3. *Los obispos y el monacato urbano en Italia*

A lo largo del siglo VI se produce en Italia un desarrollo paralelo entre el ordenamiento diocesano y la organización de los monasterios, sobre todo en el Norte, donde el antiguo espíritu celta mantenía un fuerte arraigo en contraposición a las regiones del sur, más influidas por el espíritu griego.

---

31 *Regula Sanctorum Pauli et Stephani,* ed. J. VILLANOVA, Montserrat, 1959.
32 SAN ISIDORO, *De viris illustribus,* 26.
33 SAN GREGORIO MAGNO, *Dialog.,* PL, 66, 126-204.

A las numerosas y pequeñas diócesis del Mediodía italiano les corresponden los numerosos y pequeños monasterios urbanos y suburbanos que están bajo la inmediata vigilancia de los obispos. En cambio, en el Norte los monasterios tienen un desarrollo más autónomo que los conducirá con el tiempo a una verdadera exención de los obispos. La causa de esta distinta evolución radica en que, mientras los obispos del sur, por la Pragmática Sanción de Justiniano (554), poseían verdaderos poderes civiles, los obispos del Norte, bajo el poder longobardo, carecían de ellos. Por otra parte, el escaso número de diócesis en el Norte facilitó la aparición de monasterios grandes y poderosos que sobrepasaban, en contraposición a los del Sur, ampliamente los muros de sus claustros en amplios organismos administrativos y económicos con una gran repercusión social y civilizadora, porque los reyes concedían su favor más fácilmente a los monasterios que a los obispados. Esto dio origen también a otro fenómeno monástico. Y es que, mientras en el Sur abundaron los monjes eremitas, en el Norte su presencia es prácticamente nula[34].

El número más reducido de las diócesis dio origen también a la aparición de monasterios episcopales en los que la iniciativa corresponde al Obispo, que reúne en torno a sí al clero. El gran impulsor de la vida monástica en el Norte de Italia fue, sin duda, San Ambrosio de Milán, aunque el iniciador propiamente dicho había sido San Eusebio de Vercelli al regresar de su destierro en el año 363. Posiblemente había conocido algún obispo oriental que, por haber sido monje, había inculcado el espíritu cenobítico a sus clérigos. Por lo menos Sozomeno informa de un caso así en Egipto[35].

Antes de su destierro, San Eusebio de Vercelli había fundado un monasterio de vírgenes en Oropa, en cuyos alrededores él mismo había practicado la vida eremítica durante algún tiempo. Del monasterio episcopal eusebiano salieron obispos para diferentes diócesis del Norte de Italia que, a su vez, propagaron el mismo sistema de vida monástica en las sedes episcopales de Liguria, Emilia y Véneto.

Aunque escasas también, son sin embargo más abundantes que en el caso de Eusebio las noticias para la acción de San

---

34 PENCO, G., *Storia del monachesimo...*, I, pp. 27-30.

35 SOZOMENO, *Hist. Eccles.*, 6, 31.

Ambrosio en favor de la vida monástica. Una de sus principales preocupaciones al ser nombrado Obispo de Milán (374) fue la reforma del clero, que harto necesitado estaba de ella a causa de las contiendas anteriores que habían dividido aquella comunidad durante decenios. El mismo, después de renunciar a todas sus posesiones en favor de la Iglesia de Milán, abrazó la vida ascética. Por San Agustín sabemos que Ambrosio dirigía un monasterio de varones en las cercanías de Milán: «Había un monasterio, extramuros de la ciudad (de Milán) lleno de buenos hermanos, bajo la dirección de Ambrosio»[36]. A ejemplo de San Ambrosio, otros obispos de Lombardia construyeron monasterios junto a sus iglesias. Así, San Sabino en Piacenza, San Honorio en Brescia, Víctor en Turín, Vicente en Cremona, Inocencio en Tortona, Félix en Bolonia, Pedro Crisólogo en Rávena, Ennodio en Pavía, Félix en Pésaro, Gaudencio en Novara y Zenón en Verona.

Pero San Ambrosio no limitó su impulso a los monasterios de varones. Dio mayor impulso aún a la vida monástica femenina con su predicación, que se plasmó en dos obras: *De virginibus* y *De viduis,* que provocaron un entusiasmo tal que de todas partes acudían jóvenes a Milán para ponerse bajo la inmediata dirección de San Ambrosio.

La actividad ambrosiana en favor de la vida monástica fue continuada por su sucesor en la sede milanesa, el Obispo Simpliciano, que había sido el abad del monasterio de San Ambrosio, el cual, lo mismo que San Ambrosio y casi todos los obispos anteriormente citados, no sólo se preocuparon por los monasterios de monjes, sino también por los de monjas. Así, la hermana de San Sabino, Santa Victoria, fundó un monasterio en Piacenza; San Honorio fundó en Brescia el monasterio femenino de San Cosme y San Damián. Monasterios femeninos existían, a tenor de la obra anónima *De lapsu Susannae,* en Milán, Verona y Pavía. Y ya se vio anteriormente cómo Eusebio de Vercelli había fundado un monasterio de vírgenes en una montaña cercana a su sede episcopal.

Como se ha dicho al comienzo de este apartado, también en el Sur de Italia floreció la vida monástica, aunque con un talante diferente del monacato del Norte. Hay una información muy escasa respecto a la fundación de monasterios por parte de los mis-

---

36 SAN AGUSTÍN, *Confesiones,* 8, 6, 15.

mos obispos. Apenas hay fuentes para el monasterio de San Potito, fundado en Nápoles por el Obispo San Severo. En cambio sí hay fuentes abundantes que constatan la presencia de muchos monjes al frente de las sedes episcopales del sur de Italia. Esta región experimentó grandemente el influjo monástico del Oriente y también del Norte de Africa, cuando los monjes fueron expulsados de este territorio por los vándalos[37].

Pero en el Sur de Italia hay un personaje que merece especial atención: San Paulino de Nola, que, como tantos otros monjes, vino de fuera. En efecto, Paulino había nacido en Burdeos hacia el año 355. En el año 370 fue cónsul y en el 379 fue gobernador de Campania. Visitando el sepulcro de San Félix de Nola (Nápoles), despertó en él un profundo fervor religioso. Después de su regreso a Francia en el año 383, se casó con la española Tarasia. Tuvo un solo hijo, de nombre Celso, que murió siendo muy niño. Su fervor religioso se incrementó después de haber recibido el Bautismo en el año 389. Juntamente con su esposa, decidió renunciar a los bienes temporales, entregándolos a los pobres y para dotar iglesias. El día de Navidad del 394 fue ordenado de presbítero en Barcelona. Y al año siguiente se encaminó hacia Nola con su esposa, estableciéndose junto a la tumba de San Félix con una pequeña comunidad de ascetas. Su esposa murió entre 408 y 415. Paulino fue elegido Obispo de Nola poco después del año 404 y murió el 22 de junio del año 431.

San Paulino de Nola mantuvo relaciones epistolares con los representantes más característicos de la vida monástica de su tiempo. Se encontró con San Martín de Tours en Vienne[38] hacia el año 386; con San Ambrosio cuando regresaba a Francia después de concluir su mandato como gobernador de Campania; con San Agustín, a quien probablemente conoció en Milán[39] y con quien mantendrá después amplia correspondencia; con San Jerónimo, a quien pide expresamente que le instruya en la vida monástica[40], el cual le responde con una carta que constituye un pequeño tratado ascético-monástico, y con Sulpicio Severo[41].

San Paulino dedicó una de las tres basílicas de Nola para mo-

---

37 PENCO, G., *op. cit.*, I, 35-42.

38 SULPICIO SEVERO, *Vita sancti Martini*, 19-3.

39 SAN PAULINO DE NOLA, *Epíst. 3*, 4.

40 SAN JERÓNIMO, *Epíst. 29 y 3+*.

41 SAN PAULINO DE NOLA, *Epíst. 22 y 23*.

nasterio. Se trataba en realidad de un monasterio doble, puesto que monjes y monjas vivían en el mismo edificio, aunque en sectores diferentes. Tenía también un asilo para huéspedes y peregrinos[42]. Su estilo de vida se caracterizaba por el ayuno, con una sola comida al día compuesta de pan y verduras; el trabajo manual era habitual. Paulino menciona el rezo de salmos e himnos, pero no da ningún detalle acerca de cómo se practicaba el rezo de las horas canónicas[43]. El monasterio de Nola no sobrevivió mucho tiempo después de la muerte de su fundador[44].

### 1.4. *«Vivarium», el monasterio de Casiodoro*

Aunque es contemporáneo e incluso muere algunos años más tarde que San Benito, Casiodoro, por su peculiar forma de vida monástica, debe ser englobado entre las formas de monacato prebenedictino porque no se vio influenciado en manera alguna por la Regla de los monjes del gran Patriarca del monacato occidental.

Flavio Magno Aurelio Casiodoro nació en Esquilache, en torno al año 485, en el seno de una noble familia de origen sirio. A los veinte años era ya secretario del rey Teodorico, llegando a escalar el puesto de cónsul en el año 514; prefecto del pretorio en el año 533 y finalmente patricio. Cuatro reyes godos, Teodorico, Atalarico, Teodato y Vitige, lo tuvieron como primer ministro. Casiodoro es el representante más típico de aquellos romanos que colaboraron con los dominadores bárbaros, intentando un acercamiento entre romanos y bárbaros, a fin de salvar la decadente romanidad, pero todo fue inútil, como tampoco prosperó la idea que él le propuso al Papa Agapito en el año 336 de fundar en Roma una escuela de estudios sagrados superiores.

Hastiado de aquel mundo decadente, en el año 540 abandonó la Corte real y se retiró a sus posesiones de Calabria, fundando en ellas el monasterio de *Vivarium,* junto al río Alessi, con una iglesia dedicada a San Martín. Muy cerca, en el monte Castello, surgía el eremitorio, y no lejos de la orilla del río estaba el pe-

---

42 SAN PAULINO DE NOLA, *Epíst. 29 y 32; Carmina,* 21 y 27-28.

43 SAN PAULINO DE NOLA, *Epíst. 15,* 4; *Epíst. 29,* 13; *Carm. 23,* 111-116.

44 SAN PAULINO DE NOLA, *Epistolae et Carmina,* ed. W. VON HARTEL, Viena, 1984.

queño monasterio de San Hilario[45]. El monasterio de Casiodoro recibió el nombre de *Vivarium* a causa de los muchos viveros de peces que poseía. Estaba en un emplazamiento frondoso y ameno, según las propias palabras de Casiodoro[46].

Lo que ha hecho célebre al monasterio de Casiodoro fue su actividad intelectual, que se basaba sobre una peculiar *ratio studiorum* ideada por él mismo en las *Institutiones divinarum et saecularium litterarum.* La finalidad de su método de estudios era la conciliación entre la cultura sagrada y la cultura profana. Así resplandecería en toda su originalidad la cultura sagrada. Como escritor, Casiodoro es más bien un compilador del saber antiguo. Se puede afirmar que él, juntamente con San Isidoro de Sevilla y Dionisio el Exiguo, contribuyó en gran medida a salvar la cultura antigua. Llega a ver en los tres dedos con que el monje toma la pluma para escribir, una imagen de la misma Trinidad delante de los cuales «huyen las tinieblas».

Con todo, no es necesario pensar que los monjes de *Vivarium* fuesen extraordinariamente doctos. Sin duda, estaban muy por debajo de la preparación cultural de Casiodoro, el cual tuvo que traducir del griego muchas obras que, de lo contrario, sus monjes no habrían podido leer, a pesar de que el monasterio estaba en una región donde la tradición cultural griega había echado profundas raíces. La biblioteca del monasterio poseía abundantes obras que después pasaron a engrosar los anaqueles de otros monasterios y de otras bibliotecas, incluso profanas, porque después de la muerte de Casiodoro, acaecida en el año 580, el monasterio vivariense tuvo escasa vida a causa de las interferencias del Obispo Juan de Esquilache. Apenas veinte años después de la muerte de Casiodoro, el monasterio por él fundado debía estar ya en una profunda postración y decadencia porque desaparece toda clase de referencias hacia él.

El ordenamiento disciplinar de *Vivarium* es desconocido en sus detalles. Se ha querido ver en él la plasmación de las observancias de la misma Regla de San Benito, a causa de algunos paralelismos entre ésta y algunos textos de Casiodoro[47]. Pero una cosa es que Casiodoro haya podido conocer la Regla de San Benito y que ésta haya dejado huella en sus escritos y otra cosa

---

45 CORCELLE, P., *Le site du monastère de Cassiodore*, p. 267.

46 CASIODORO, *Institutiones divinarum...*, 29.

muy distinta que haya tenido influjo en la disciplina monástica de *Vivarium*. Quizá sea más probable que en vez de la Regla de San Benito haya sido usada en el monasterio casiodorense la *Regula Magistri*, porque no deja de ser casualidad que el único manuscrito completo de esta Regla que se conserva provenga precisamente del escritorio del monasterio de *Vivarium*[48]. En el panorama del monacato italiano *Vivarium* tuvo un influjo muy escaso; en cambio, Casiodoro ejercerá un influjo decisivo en el ámbito de la cultura, incluida la cultura monástica. La estructura fundamental de la cultura medieval es la que el propio Casiodoro había ideado para los monjes de *Vivarium* en sus *Instituciones*, a la que muy poco se añadió a lo largo de toda la Edad Media[49].

## 2. El monacato benedictino

### 2.1. *Leyenda y verdad de San Benito*

Desde que San Gregorio Magno escribiera el segundo libro de sus *Diálogos*[50], todo él dedicado a la figura de un monje llamado Benito que había vivido en la Italia Central desde el año 480, fecha probable de su nacimiento, hasta el año 547, fecha probable de su muerte, miles y miles de libros se han escrito en torno al mismo monje y a las obras que con él tienen alguna relación. ¿Por qué San Benito constituye un tema tan oceánico que sobre él se ha podido estar retornando incesantemente durante mil quinientos años en busca de nuevas oleadas de aguas refrescantes?[51].

Juan Pablo II decía de San Benito: «Esta figura tiene una elocuencia tal... que será necesario volver a leer e interpretar a su luz el mundo contemporáneo»[52]. Y Pablo VI, al declarar a San Benito patrono de Europa, habló de la «austera y delicada presencia de San Benito entre nosotros»[53]. San Benito está en el principio de aquel gigantesco trabajo del que nació Europa.

---

48 PENCO, G., *op. cit.*, I, 45.

49 VAN DE VYVER, A., *Les Institutions de Cassiodore*, 59-88.

50 SAN GREGORIO MAGNO, *Dialog.*, PL, 66, 126-204.

51 ALVAREZ GÓMEZ, J., *Herencia carismática de San Benito*, «Vida Religiosa», 4 (1980), 243.

52 JUAN PABLO II, *L'Osservatore Romano*, 6-I-1980.

53 PABLO VI, *Alocución en Montecasino*, «Ecclesia», 31-X-1964, núm. 1216, página 12.

Estos elogios del magisterio pontificio, entre muchísimos otros que a través de los siglos se han vertido sobre San Benito, parecen estar en contradicción con la historiografía más reciente, la cual, en un afán de crítica que en ocasiones puede llegar a hipercrítica, ha intentado desmitificar a San Benito. Hoy no sólo se le discute a San Benito su título de *Padre de los monjes de Occidente* y *Padre de Europa,* y también su paternidad sobre la *Regla de los monjes,* sino que incluso su misma existencia histórica es cuestionada[54].

Es posible que la historiografía moderna haya bajado de su pedestal de héroe sobrehumano a San Benito, liberándolo del «oropel de que le habían cubierto manos mejor intencionadas, sin duda, que bien inspiradas por el amor a la verdad»[55]. Pero la crítica histórica, al colocar a San Benito en el puesto que le corresponde en la historia de la vida monástica, no sólo no ha disminuido la admiración por el santo de Nursia, sino que la ha acrecentado. Los hechos están ahí: una *Regla* que, después de mil quinientos años, continúa animando el ser y el hacer de muchos hombres y mujeres que se han puesto en seguimiento de Cristo, tras las huellas de aquel «hombre de Dios» que se llamó Benito y que ha tenido un poderoso influjo en la estructuración de la vida religiosa, la cual, sin la experiencia benedictina, no sería ciertamente lo que hoy es.

De la vida y obra de San Benito hay muy pocos testimonios. Se reduce todo prácticamente al libro segundo de los Diálogos de San Gregorio Magno, escrito entre julio del 593 y octubre del 594, y los 33 dísticos del poeta Marco, que se presenta como discípulo de Benito, pero que no añaden prácticamente nada a lo conocido por la biografía gregoriana[56]. Cuando Gregorio Magno escribió la vida de San Benito no tenía pretensiones históricas, ni de crónica ni de biografía, sino que, más bien, pretendía edificar a los fieles, y especialmente a los monjes. Sin embargo, el libro II de los Diálogos no está enteramente desprovisto de carácter histórico en los hechos que narra. La importancia de esta biografía está en que se trata de la vida de un hombre que fue monje y

---

[54] COLOMBÁS, G., y ARANGUREN,. I., *La Regla de San Benito,* pp. 3-4.

[55] COLOMBÁS, G., y ARANGUREN, I., *op. cit.,* p. XI.

[56] BRECHTER, S., *Marcus Poeta von Montecassino,* en *Benedictus der Vater des Abendlandes,* pp. 341-359, Munich, 1947.

santo, leída e interpretada para sus contemporáneos por otro hombre que también fue monje y santo y, además, Papa[57].

San Gregorio Magno procuró informarse para componer la biografía de San Benito. Cuatro testigos directos le proporcionan la información deseada: Constantino, segundo abad de Montecasino; Valentiniano, monje de Montecasino y después abad de Letrán; Simplicio, tercer abad de Montecasino, y Honorato, abad de Subiaco. Para algunos detalles concretos, Gregorio se sirvió de otros informadores, como Antonio, Peregrino y, sobre todo, Exhilarado, el cual siendo niño conoció personalmente a San Benito. El valor histórico de la obra de San Gregorio es sin duda extraordinario, aunque no haya indicaciones cronológicas propiamente dichas ni con ella se pueda reconstruir cada hecho concreto de la vida de San Benito; pero es aún mayor el valor espiritual, porque con el libro II de los Diálogos se puede reconstruir el hondo significado histórico de la vida de San Benito, en cuanto palabra de Dios suscitada en un tiempo determinado como modelo para todos los tiempos. A pesar de la finalidad edificante que de un modo preciso pretendió San Gregorio, no se puede poner en duda el valor histórico de su biografía de San Benito[58]. A veces el propio San Gregorio matiza que alguno de sus informadores, al dar cuenta de algún hecho, precisaba que no había sido testigo ocular. Sin embargo, el concepto que San Gregorio tenía de la historia no es el mismo que el de los historiadores modernos. El nos ha transmitido las *florecillas de San Benito,* nos traza el verdadero retrato del santo y nos sumerge en la atmósfera real de la época de San Benito.

### 2.2. *De Nursia a Roma*

Benito nació en Nursia, en la Italia Central, en la Sabina, a 110 kilómetros al Nordeste de Roma, en torno al año 480. Si no eran patricios, sus padres eran de noble alcurnia y económicamente bien situados. Eran unos tiempos difíciles aquellos de finales del siglo V. Hacía poco que los soldados de Odoacro, rey de los hérulos, habían derrocado a Rómulo Augusto, el último

---

57 ALVAREZ GÓMEZ, J., *op. cit.,* p. 246.

58 LAMBOT, C., *La vie et les miracles de S. Benoît...,* pp. 137-165.

emperador romano de Occidente (476). Roma ya no es la cabeza de ningún Imperio. Roma ya no es Roma. Antes de veinte años Odoacro será asesinado y el poder de Italia pasará a manos de Teodorico, rey de los ostrogodos, que intentará edificar un reino romano-godo y casi lo consigue. Más tarde son los bizantinos quienes se lanzan sobre Italia con las miras puestas en la restauración del antiguo Imperio Romano, pero su sueño quedará reducido al Sur de Italia y al exarcado de Rávena.

La situación de la Iglesia tampoco es brillante. Hace tiempo que han desaparecido las luces de astros rutilantes como San Ambrosio (muerto en 397), San Jerónimo (muerto en 420) y San Agustín (muerto en 436). El cisma se ha abatido sobre Italia. La Iglesia de Rávena ha roto con Roma. En la misma capital de la Cristiandad dos Papas contienden por el solio de San Pedro: el Papa Símmaco (498-514) y el antipapa Lorenzo (498-514). No faltan familias patricias que guardan cuidadosamente los dioses antiguos del Imperio Romano garantes de la antigua grandeza. Todavía habrá mucho que trabajar para erradicar del mundo rural el paganismo ancestral. Son tiempos difíciles aquellos en los que nace Benito, y más difíciles serán aún los que le acompañen a lo largo de toda su andadura terrestre.

La primera formación la recibió Benito en la casa paterna, pero cuando el «grammaticus» ya no tuvo nada más que enseñarle, sus padres lo enviaron a Roma para que completara allí su educación. Pero no fue solo, sino que lo acompañaba su nodriza, lo cual confirma la buena posición económica de la familia. San Gregorio no precisa ni la edad de San Benito al llegar a Roma ni el tiempo que permaneció allí. Dice sencillamente que durante su estancia en la antigua capital del Imperio, Benito conoció la doble tentación, tan frecuente en aquella edad y en aquel ambiente: el peligro de una cultura demasiado profana y el peligro de la seducción de una mala mujer.

Benito frecuentó las aulas en las que por entonces se enseñaba a los hombres libres que pretendían seguir el *cursus honorum:* gramática, retórica, derecho. Es decir, todo lo que un ciudadano romano tenía que saber para alcanzar un rango y aspirar a los cargos de la administración.

En medio de aquella Roma vencida, en la que a la decadencia moral de los últimos tiempos del Imperio se había añadido la corrupción propia de unos tiempos violentos como los de las in-

vasiones, Benito, al decir de San Gregorio, fue tentado por las malas artes de una mujer.

### 2.3. *De Roma a Subiaco*

En torno al año 500 Benito debió de abandonar Roma. ¿Por qué huye? No es porque él considere que los estudios son malos, sino porque la vida de estudiante abunda en peligros. San Gregorio dice que Benito huye por temor, «por miedo a perderse enteramente en el temible precipicio de la ambición y de la sensualidad»[59]. Pero el temor en que él está de pecar es más bien la consecuencia de su inmenso deseo de agradar a Dios sólo. De ese querer agradar a Dios sólo se derivará el abandono definitivo del mundo al que él teme agradar demasiado. A tenor del capítulo primero del libro segundo de los Diálogos de San Gregorio Magno, parece que Benito al salir de Roma no había pensado hacerse ermitaño, sino que abandona las aulas y la casa paterna en un claro paralelismo con la vocación de Abraham, pero lleva consigo a su nodriza, y llegado a Enfide (hoy Afile), a unos 50 kilómetros de Roma, se deja persuadir fácilmente para fijar allí su residencia.

Ante los milagros realizados por San Benito, la población de Enfide lo rodea de gran admiración, lo cual obliga al santo a huir de nuevo y a esconderse. Y ahora sí, abandonando a su fiel nodriza, se retira definitivamente del mundo escondiendo su soledad en la gruta de Subiaco, «más deseoso de los males del mundo que de gozar de sus alabanzas, de padecer con los trabajos de Dios más que de elevarse con los favores del mundo»[60].

Las etapas de la vida de San Benito después de su decisión de abandonar el mundo se van orientando progresivamente hacia una vida de comunidad. Tres años de vida solitaria estricta, de diálogos con Dios y de penitencias hasta la extenuación. Ha conocido también los peligros de la vida solitaria: la tristeza, la tentación, la angustia. Y, como en los desiertos de Egipto, Benito, en la frondosidad de su montaña, experimenta la presencia del demonio con todas sus argucias tentadoras[61]. En la Regla dirá el

---

59 SAN GREGORIO MAGNO, *Dialog.*, II, 1.

60 *Ibídem.*

61 SAN GREGORIO MAGNO, *Dialog.*, II, 2.

propio Benito que la soledad no se debe abrazar sino después de haber combatido al diablo en la vida de comunidad[62].

Descubierto su retiro, empiezan a llegar discípulos. Y empieza también a circular por los alrededores su fama de santidad. Los monjes de Vicóvaro lo reclaman como abad. Aceptado el oficio, procuró inútilmente restablecer la observancia monástica y los monjes, molestos por sus austeridades, intentaron envenenarle. Escapado milagrosamente del envenenamiento, San Benito se retiró de nuevo a Subiaco. Pero nuevos discípulos se le juntaron, con los cuales empezó a llevar vida cenobítica. Dividió a sus discípulos en grupos de 12, en 12 monasterios. El, con algunos discípulos, se estableció en el monasterio de San Clemente, junto al lago de Nerón[63]. La Regla de estos primeros monasterios de San Benito sería probablemente un combinado de las Reglas de San Basilio y de San Pacomio, como era habitual entonces en el monacato italiano, aunque en estos primeros ensayos de vida comunitaria se fraguó, sin duda, en la práctica, lo que después será la Regla de los Monjes.

Junto a su monasterio de San Clemente, San Benito estableció una *especie de escuela, asumiendo él personalmente la tarea de la* formación de los jóvenes que le enviaban las familias nobles de Roma. Entre estos jóvenes sobresalen Plácido y Mauro: el primero es aún un niño; el segundo es ya mayor y será el discípulo predilecto de San Benito, y el primero será objeto de un milagro espectacular del santo que lo libró de ahogarse en el lago.

La envidia de un tal Florencio, sacerdote de una iglesia cercana, inventa diferentes estratagemas, incluido el intento de envenenamiento, para que el santo se aleje de aquellos parajes. En todo ello San Benito entiende que ha llegado el tiempo de abandonar Subiaco.

### 2.4. *De Subiaco a Montecasino*

En Subiaco ha dejado a Mauro como superior. Y él se pone en camino hacia el Sur acompañado de algunos monjes. En Allatri son recibidos por el abad Servando, que mantendrá para

---

62 SAN BENITO, *Regula*, c. 1.
63 CAROSI, P., *Il primo monastero benedittino...*, p. 65.

siempre una gran amistad con San Benito. Y finalmente llegan a Montecasino. Situado sobre la Vía Latina que conduce a Nápoles. Se trata de una pequeña altura que desde antiguo había sido habitada por las facilidades de defensa que ofrece. Los romanos, que la conquistaron en el año 272 antes de Cristo, establecieron allí una fortaleza y un centro religioso consagrado a Apolo y a Júpiter.

San Benito llega a Montecasino en torno al año 529. De su antiguo esplendor no queda nada más que una inmensa ruina. El templo de Apolo fue convertido en oratorio cristiano bajo el patrocinio de San Martín de Tours, y en lo más alto de la colina dedican otro santuario a San Juan Bautista. Y, después, empiezan la construcción de lo que será el gran monasterio de Montecasino. Tenía que convertirse en modelo para todos los futuros monasterios benedictinos. San Benito mismo diseñó los planos, como diseñará después los planos del monasterio que más tarde fundará en Terracina.

No lejos de Montecasino fundó otro monasterio para su hermana Escolástica, a quien San Gregorio coloca al lado de San Benito fugazmente como una figura dulce y atractiva consagrada desde su más tierna infancia al Señor. Una vez al año la visitaba su santo hermano. Y la última vez, la santa, con sus lágrimas, hizo desencadenarse una tormenta tal que le obligó a San Benito a prolongar durante toda la noche el diálogo espiritual[64]. Tres días después vio a su santa hermana volar al cielo en figura de paloma.

Montecasino se convirtió en meta de peregrinación para los personajes más conspicuos de Italia. Hasta el mismo rey Totila lo visitó a finales del año 546. Después de haber profetizado la destrucción de su monasterio, se hizo conducir al oratorio de San Martín de Tours, donde entregó su alma a Dios el día 21 de marzo del año 547 o de algún año inmediatamente posterior. Fue sepultado en un sepulcro que él mismo se había preparado para sí y en el que había sido sepultada también su hermana Santa Escolástica, en el oratorio dedicado a San Juan Bautista.

La importancia histórica de San Benito no está en la fundación de un monasterio en Subiaco, otro en Montecasino y un tercero en Terracina. Si bien es verdad que él predijo, aunque abun-

---

64 SAN GREGORIO MAGNO, *Dialog.*, II, 33.

de en esto la leyenda, la expansión benedictina por obra de San Mauro en las Galias y de San Plácido en Sicilia, no es menos cierto que otros monjes contemporáneos suyos fundaron muchos más monasterios que él. El gran mérito de San Benito está en la composición de su *Regula Monachorum*.

### 2.5. *La Regla de los monjes de San Benito*

San Gregorio Magno afirma explícitamente la existencia de una *Regla* escrita por San Benito[65]. Cuando San Gregorio escribía sus Diálogos, la Regla era muy conocida. La fecha de redacción es incierta. Según H. Leclercq, habría que fecharla entre 523 y 526[65 bis], pero podría retrasarse algunos años más. La Regla, tal como está redactada, demuestra una práctica prolongada de todo lo que contiene y supone una larga y madura reflexión.

Al redactar la Regla de los monjes, San Benito hizo uso del derecho reconocido a todo fundador de un monasterio. Hay quien afirma que existen dos ediciones diferentes de la Regla e incluso una tercera[66]. Pero hoy día esta hipótesis no es admitida por los críticos. Las distintas ediciones serían más bien acomodaciones diferentes hechas por algunos monasterios de la única Regla de San Benito.

En realidad, la historia del texto de la Regla es bien conocida. El manuscrito original del santo se conservó en el monasterio de Montecasino hasta la destrucción del mismo por los lombardos (580). Los monjes lo llevaron consigo a Roma y lo depositaron en el tesoro papal, de donde lo sacó el Papa Zacarías (741-752) para entregarlo al abad Petronax, que restauró el monasterio. Destruido de nuevo el monasterio por los musulmanes (883), el manuscrito fue llevado a Teano, donde pereció en un incendio en el año 896. Pero antes de su desaparición había sido copiado varias veces. La que se podría llamar *editio princeps* había sido hecha en el mismo monasterio de Montecasino ya en el año 560 por el copista Simplicio, y otra copia muy importante hecha es-

---

65 SAN GREGORIO MAGNO, *Dialog.*, II, 36.
65 bis LECLERCQ, H., DACL, II, 1881.
66 SCHMIDT, E., *Regula sancti Benedicti...*, 37.

pecialmente para Carlomagno, a quien le fue enviada con una carta de Pablo Diácono. A partir de esta copia enviada a Carlomagno, el texto puro de la Regla se generaliza, perdiendo terreno todas las demás ediciones interpoladas.

La Regla de San Benito no es considerada hoy como «un nuevo plan, una revolución en el monacato, una nueva creación»[67], sino como una obra de síntesis que hay que situar en el conjunto de las Reglas monásticas anteriores. Según el P. A. de Vogüé, la Regla de San Benito pertenece a la tercera generación de las Reglas monásticas. La primera generación estaría compuesta por las Reglas-Madres, más o menos independientes: *Pacomio Basilio, Agustín, IV Patrum, II^a Patrum, Casiano: Instituciones, 1-4.* De éstas depende la segunda generación: *Regula Magistri, Regula Pauli et Stephani, San Cesáreo de Arlés, Regula Orientalis, Macario.* Y la tercera generación consta de la Regla de San Benito, que depende de la Regla del Maestro y, a través de Casiano, de las Reglas-Madres, las dos Reglas de Aureliano y la Tarnatense[68].

La Regla de San Benito no es una obra absolutamente nueva, sino «un modesto trabajo de ajuste, llevado a cabo en tiempos difíciles» de una Regla anterior, la *Regla del Maestro*[69]. Efectivamente, la Regla benedictina no es una obra absolutamente original. Su autor ha usado fuentes, y las ha usado ampliamente. He aquí algunas: las *Collationes* y las *Institutiones* de Casiano, San Agustín, San Basilio, las fuentes egipcias del monacato especialmente, la Regla de San Pacomio traducida por San Jerónimo. San Benito ha leído también la vida de San Pacomio en una traducción de Dionisio el Exiguo, los Apotegmas de los Padres; probablemente también la Regla de la Reforma de Atripé, redactada por Schenute, que viene a ser la Regla de San Pacomio reformada. Hay citas de las Reglas de San Cesáreo de Arlés, de Macario de Alejandría, las Catequesis de Orsiesio. Conocía San Benito también algunas colecciones de Vidas de los Padres, la Vida de San Antonio, la Historia Lausíaca, la Historia de los Monjes de Egipto. Ha leído también a Padres de la Iglesia como San León, San Jerónimo, San Cipriano y Sulpicio Severo.

---

67 BUTLER, C., *Le monachisme bénedictin,* p. 48.

68 VOGÜÉ, A. DE, *La Règle de Saint Benoît,* I, 79.

69 GENESTOUT, A., *La Règle du Maître et la Règle de S. Benoît,* pp. 51-112.

Pero, sobre todo, San Benito se apoya para escribir su Regla en la llamada *Regla del Maestro.* Se trata de una Regla de autor desconocido, titulada así por San Benito de Aniano. Hasta los años inmediatamente anteriores a la Segunda Guerra Mundial, esta Regla se consideraba como una ampliación de la Regla de San Benito. Pero Dom A. Genestout ha demostrado que la Regla del Maestro es anterior a la de San Benito y que ésta depende de aquélla[70]. Este descubrimiento revolucionó por completo los estudios benedictinos y las controversias subsiguientes han hecho correr verdaderos ríos de tinta a favor y en contra de la tesis sostenida por Dom A. Genestout, pero hoy día la cuestión está zanjada definitivamente en el sentido de que San Benito se sirvió de la Regla del Maestro como de un bloque informe del cual hizo surgir la armoniosa escultura de su Regla de los Monjes. La autenticidad de la Regla benedictina, aunque después del hallazgo de Dom Genestout también fue puesta en discusión, no ofrece lugar a dudas[71].

La lengua empleada por San Benito en la composición de la Regla fue la que se hablaba en la Italia Central de su tiempo, es decir, el *sermo vulgaris.* No se trata de un latín excesivamente pulido. Lo que se pretendía era ser entendido por sus monjes, romanos y godos, que no eran precisamente latinistas clásicos. Sus monasterios no eran, en efecto, *academias literarias* sino *humildes escuelas del servicio del Señor*[72].

San Gregorio Magno hizo el mayor elogio de la Regla benedictina al calificarla de *moderatione praecipua;* por su moderación puede ser asumida por todos[73]. Esto es lo que la ha hecho capaz de ser aplicada durante siglos y en los más diferentes países. Jean Leclercq sintetiza los motivos de la predilección que los monjes de Occidente le han demostrado a lo largo de los siglos: porque es el resultado de toda la sabiduría monástica acumulada a lo largo de dos siglos[74].

En el plan de la Regla benedictina se pueden distinguir seis partes: 1) Los siete primeros capítulos, en los que se define la vida monástica, la función del abad del monasterio y las virtudes

---

70 GENESTOUT, A., *ibidem.*

71 MUNDO, A., *L'autenticité de la Regula S. Benedicti,* pp. 105-158.

72 HOHRMANN, CHR., *La latinité de Saint Benoît,* «RBén.», 62 (1952), 108-139.

73 SAN GREGORIO MAGNO, *Dialog.,* II, 36.

74 LECLERCQ, J., *Aux sources de la spiritualité occidental,* I, 23.

típicamente monásticas. 2) Los 12 capítulos siguientes tratan de la oración y del Oficio divino. 3) A continuación, en 10 capítulos, se abordan temas estrictamente disciplinares. 4) Desde el capítulo 31 al 57 se reglamenta la vida cotidiana del monasterio. 5) Los capítulos 58 al 63 se ocupan del reclutamiento vocacional. 6) La última parte empieza dedicando dos capítulos (64-65) al nombramiento del abad y del prior, otros dos (66-67) a la clausura; los cuatro últimos capítulos están dedicados a la vida comunitaria. Y la Regla concluye con un epílogo en el que exhorta a los monjes a la observancia de la Regla.

Es una Regla idéntica para todos los monjes del monasterio; San Benito no prescribe nada que no pueda ser observado por todos. Al individualismo del monacato egipcio y siropalestinense, opone una noción exigente de comunitariedad. No se permitirá a una virtud más elevada hacerse notar si no es por la práctica más perfecta de la humildad, cuyos 12 grados se señalan desde el principio (c. 7). De este modo se evitan las rivalidades competitivas de un ascetismo que en más de una ocasión degeneró en extravagancia dentro del monacato de los desiertos egipcios. Lejos de querer sobresalir por encima de los demás, el monje benedictino se preocupará por desaparecer, no haciendo absolutamente nada que no esté previsto en la Regla. Precisamente, después de ese aniquilamiento total de la propia singularidad, el benedictino, *cenobita por vocación,* estará en condición de poder afrontar la *vida eremítica,* aunque dependiendo siempre del monasterio y de su abad.

### 2.6. *La síntesis monástica de San Benito*

Para comprender en toda su grandeza la síntesis monástica de la Regla de San Benito, hay que tener en cuenta el contexto histórico caracterizado por aquella gran crisis que supuso la caída de las estructuras políticas, sociales y culturales que habían configurado la sociedad romana durante más de un milenio. Es en ese contexto de los grandes derrumbamientos del Imperio, pero también de los primeros balbuceos de la civilización medieval, donde hay que explicar la *originalidad* y la correspondiente *utilidad carismática* del benedictinismo.

San Benito, en efecto, vivió en una encrucijada histórica en la

que chocaron dramáticamente dos mundos, dos ideologías, dos modos diversos de entender la sociedad y la vida misma: el de aquellos que permanecían celosa y testarudamente anclados en la milenaria pero agonizante civilización romana, y el de aquellos vencedores bárbaros, destructores de los valores anteriores, pero portadores también de unos valores nuevos. Eran dos mundos antagónicos: el romano, que despreciaba al bárbaro, y el bárbaro, que no comprende al romano, pero que se deja contaminar por los refinamientos de una civilización romana en decadencia.

Era necesario que alguien hiciera dialogar a esos dos mundos, a esas dos concepciones de la sociedad y de la vida. Y el hombre provindencial fue precisamente San Benito. Un hombre que no se movió de la Italia Central, que no fundó más que dos o tres monasterios y que no escribió nada más que un pequeño libro, pero que fue capaz de abrir nuevos horizontes a aquella humanidad hundida en las tinieblas, en la violencia y en la superstición de comienzos de la Edad Media[75]. La respuesta de San Benito a las necesidades de aquella sociedad y de aquella Iglesia de su tiempo fue ciertamente una *respuesta monástica,* es decir, desarraigada de las realidades temporales propiamente dichas, pero la más adecuada, sin duda, para aquella situación. San Benito, como bellamente dice Walter Dirks, miró al presente y al futuro de la humanidad con ojos positivos, más positivos que nadie lo había hecho hasta entonces. Su Regla de los monjes está orientada hacia el porvenir y no hacia el pasado[76]. Esta respuesta monástica a los retos más apremiantes de su tiempo se detecta a través de los elementos monásticos más característicos de la Regla de los Monjes.

### a) *La «estabilidad» monástica*

La «estabilidad» constituye uno de los pilares centrales del monacato benedictino y no hay que entenderla solamente desde la vertiente negativa de protesta contra los monjes girόvagos que San Benito estigmatiza en el capítulo primero de la Regla, sino más bien como un elemento positivo de agregación del monje

---

[75] ALVAREZ GÓMEZ, J., *La Vida Religiosa ante los retos de la historia,* página 61, Madrid, 1979.

[76] DIRKS, W., *La respuesta de los frailes,* p. 164, San Sebastián, 1957.

a la comunidad monástica. San Benito no rechaza a los monjes peregrinos, itinerantes, de gran tradición en la vida monástica, sobre todo oriental, sino a aquellos monjes que no merecen el nombre de tales, no porque no vivan permanentemente en el mismo lugar, sino porque en su girovagancia se comportan de un modo indigno de monjes. El contenido fundamental de la promesa de estabilidad consiste, ante todo, en permanecer con los miembros de un monasterio, practicando con ellos la obediencia al abad que representa a Cristo. Es la definición del cenobita, tal como la expresa San Benito en el capítulo primero de la Regla: Son cenobitas aquellos que viven sujetos a una Regla y a un abad[77]. El abad es visto siempre en comunión con sus monjes[78] porque hace las veces de Cristo en la comunidad monástica[79]. Los monjes están juntos porque están animados de un mismo propósito y una misma tarea que es el servicio divino; los monjes forman una milicia común[80].

En las fórmulas de profesión benedictina de finales del siglo VIII aparece la expresión estabilidad en el lugar, *stabilitas loci,* pero en la Regla solamente se habla de estabilidad en la congregación, *stabilitas in congregatione.* Lógicamente, la agregación a una comunidad concreta supone, por lo menos en cierta medida, la estabilidad en un lugar, de modo que cada uno de estos elementos sin el otro no respondería a la intención de San Benito.

Ahora bien, además de esa vertiente de utilidad estrictamente monástica, la estabilidad benedictina tiene además una vertiente de utilidad social, aunque no la intentara expresamente San Benito. En efecto, el tiempo del santo se caracterizó por la inquietud, por el nomadismo. El fenómeno de las *migraciones* germánicas no había tocado aún a su término. Aquel continuo caminar de un sitio para otro recibió un fuerte correctivo con las abadías benedictinas. Estas se convirtieron en un espejo en el que se pudo contemplar aquella sociedad caminante. La ruralización de Europa que caracterizó la primera civilización medieval se hizo posible en gran medida debido al testimonio de la estabilidad de las abadías benedictinas.

---

[77] SAN BENITO, *Regula,* c. 1.
[78] SAN BENITO, *Regula,* c. 3.
[79] SAN BENITO, *Regula,* cc. 22 y 63.
[80] SAN BENITO, *Regula, Prólogo.*

b) *La fraternidad benedictina*

La vida común, es decir, la fraternidad cristiana, es la meta primera de la Regla benedictina, porque a través de ella es como los monjes serán más genuinos servidores discípulos del Señor: «Con la ayuda de Dios vamos a organizar el estado de los cenobitas, la más genuina raza de monjes, es decir, de aquellos que viven en común en un monasterio y militan bajo un mismo abad y una misma Regla»[81]. Pero si San Benito insiste tanto en la estabilidad comunitaria, no elimina sin embargo la dimensión personal que une a cada cristiano con el Señor, que se ponía más de relieve en el monacato eremítico. Para la Regla benedictina no existe contradicción alguna en esto. La vida solitaria se inicia en el silencio y en el retiro personal en la propia celda monacal. Y, una vez que el monje se haya adiestrado bien en esa humilde escuela del servicio del Señor que es el monasterio, podrá dar un paso más abrazando la vida solitaria, instalándose en alguna dependencia propia de la abadía, en el campo, en una granja, etc., si después del debido discernimiento advierte que es ésa la voluntad de Dios[82].

La fraternidad viene exigida por la vida comunitaria en sí. Por eso San Benito no establece sus abadías en base a las distintas razas que circulaban entonces por el Occidente europeo. Es decir, no quiso *comunidades homorraciales*. Lo cual constituía una buena, aunque muda protesta contra la situación social vigente que establecía un derecho para los romanos y otro para los germanos, uno para los libres y otro para los siervos. En la abadía benedictina no hay nada más que una misma Regla para todos. Lo único que exige la Regla es la estabilidad comunitaria, es decir, que sus miembros arrojen lejos de sí su bastón de caminantes para convivir como hermanos en el claustro del monasterio. San Benito, a quienes entran a formar parte de sus monasterios, los llama simplemente *hermanos*.

Por otra parte, la fraternidad benedictina fue también un poderoso correctivo a la belicosidad innata de aquellos pueblos invasores y a la fiereza de las costumbres sociales de su tiempo. La paz monástica se convertía así en un espejo en el que se podían

---

81 SAN BENITO, *Regula*, c. 1.

82 *Ibídem*.

mirar aquellos hombres belicosos que amaban la espada por la espada misma. San Benito entiende la paz social como un fruto de la paz traída por Cristo. Ahora bien, nadie que ame verdaderamente esta paz de Cristo se complacerá en el uso de la espada.

### c) *Fraternidad en el trabajo y en la oración*

El principio benedictino «ora et labora» no se encuentra en ninguna parte de la Regla de los Monjes, pero caracteriza perfectamente el espíritu de las abadías benedictinas, porque la *vida estable* y *fraterna* en el monasterio, donde cada monje labra el edificio de su propio perfeccionamiento personal, presupone la *oración* y el *trabajo*. Si los monjes son hermanos por definición, esto se ha de materializar en las relaciones de la vida de cada día. Y estas relaciones tienen una doble dimensión, vertical y horizontal. La primera se sintetiza en el *trabajo solidario* y la segunda en la *oración contemplativa*. El monasterio benedictino se convierte así en una síntesis de *cielo* y *tierra*, de *oración* y *trabajo*. Es una oración que se hace trabajo y un trabajo que se hace oración. Los monjes orientales habían acuñado una expresión: «Nada debe ser preferido a la oración». La Regla de San Benito tiene una frase parecida: «Nada debe ser preferido a la obra de Dios»[83]. Pero en la abadía benedictina esa expresión no significa que no haya nada más importante que la oración litúrgica, el «Opus Dei», porque en la vida monástica todo tiene suma importancia. San Benito coloca esa frase dentro de un párrafo dedicado a los retrasos en la vida comunitaria. El sentido real es éste, cuando suena la campana para el Oficio divino, entonces hay que abandonarlo todo, porque desde ese preciso momento nada debe ser preferido ya al Oficio divino; pero el sonido de la campana tiene el mismo significado para cualquier otra ocupación en la vida del monje.

A la oración oficial se le llama «Opus Dei», la Obra de Dios. Y la oración es obra de Dios por un doble motivo: porque dimana del mismo amor de Dios derramado en el corazón del hermano y porque se hace por Dios, pura y desinteresadamente.

---

[83] SAN BENITO, *Regula*, c. 43.

Pero esta Obra de Dios es también trabajo, fatigoso trabajo, que no deja lugar nada más que para un puro placer espiritual, pero en modo alguno permite la ociosidad.

San Benito organizó minuciosamente el Oficio divino en la Regla, de modo que tuvo vigencia por más de un milenio. Pero, además de aportar una gran utilidad en el interior del monasterio, supuso también un buen cauce para acabar con aquel mundo lleno de supersticiones que caracterizaba a la religiosidad popular de aquel tiempo. Y aquellos hombres captaron muy bien la lección proveniente de los monasterios benedictinos porque durante siglos y siglos el culto litúrgico, el Opus Dei, fue considerado como la ocupación más noble del creyente.

Ahora bien, después de la alabanza de Dios, los monjes continuaban su oración, comunitariamente también, en el *trabajo,* el cual constituye otra manera de alabar a Dios. También el trabajo tiene una doble dimensión en la abadía benedictina: está, por una parte, el *trabajo intelectual* de la *lectio divina,* a la que todo monje estaba obligado a dedicar no menos de tres horas al día, y, por otra parte, el *trabajo manual.* El monje que ha renunciado libremente a los bienes de este mundo, ha de trabajar duramente con sus propias manos para ganarse el sustento de cada día. Por primera vez el trabajo ha sido elevado, en medio de aquella sociedad que lo aborrecía, a fuente e instrumento de santificación.

En aquella sociedad compuesta por *romanos* y por *godos,* el trabajo era despreciado. No amaban el trabajo manual, porque el romano, en su presuntuosa afirmación de los valores de la romanidad, lo consideraba como obra de esclavos, *obra servil.* Y, por su parte, el germano, infatuado con su espíritu belicoso, desprecia el trabajo como indigno de quien tiene que vivir y morir manejando una espada[84].

La idea de San Benito es bien clara: «Si los hermanos, sin embargo, se encuentran obligados por la necesidad o por la pobreza a trabajar ellos mismos en las recolecciones, no se aflijan lo más mínimo, entonces serán monjes de verdad, cuando vivan del trabajo de sus manos, a ejemplo de nuestros Padres y de los Apóstoles»[85]. El trabajo es, pues, fuente de alegría. San Gregorio Magno pone en labios de San Benito esta frase dirigida preci-

---

[84] ALVAREZ GÓMEZ, J., *La Vida Religiosa...,* pp. 61-73.
[85] SAN BENITO, *Regula,* c. 48.

samente a un godo, monje en su monasterio: «Trabaja y no te entristezcas»[86].

### 2.7. *Expansión de la Regla de San Benito*

La Regla de San Benito estaba llamada a dominar prácticamente toda la vida monástica de Occidente. Durante la Edad Media, llegó un tiempo en el que decir *monje* equivalía a decir *benedictino*. Esta expansión de la Regla de San Benito se debió fundamentalmente a un factor interno a la misma, la moderación, la discreción, el tacto, que a decir de San Gregorio Magno la caracteriza[87]. Pero contribuyeron a ello también algunos factores externos. Se pueden distinguir varios períodos en este camino ascendente del triunfo de la Regla de San Benito.

#### a) *Desde San Benito hasta el pontificado de San Gregorio Magno*

La Regla se observó fundamentalmente en los monasterios fundados por el santo: Subiaco, Montecasino y Terracina. De ser cierta la fundación benedictina en Sicilia, también la Regla habría realizado una tímida incursión en esta isla. Este período, que puede ser definido como de recogimiento y de organización del benedictinismo en sus centros nucleares, tuvo un tremendo contragolpe en la destrucción de Montecasino en el año 580 por los lombardos. Los monjes se dispersaron, recalando algunos de ellos, en Roma, donde les esperaba un gran porvenir bajo la protección del Papa San Gregorio Magno.

#### b) *Pontificado de San Gregorio Magno (590-604)*

San Gregorio optó por la Regla de San Benito en su propio monasterio de San Andrés. Una vez llegado al solio pontificio de San Pedro no dejó de recomendar la Regla benedictina, lo cual

---

86 San Gregorio Magno, *Dialog.*, II, 7.
87 San Gregorio Magno, *Dialog.*, II, 36.

hace que ésta adquiera un notable influjo no sólo en Italia, sino incluso fuera de Italia, porque el pontificado de San Gregorio es la época de las grandes colonizaciones monásticas en Inglaterra y Francia.

c) *De San Gregorio Magno a Carlomagno (604-814)*

Es el período de la gran expansión de la Regla; su texto y sobre todo su espíritu se infiltra en los monasterios de fundación anterior y acapara los de nueva fundación. Sin embargo, hasta el siglo VIII no se empieza a hablar de una vida monástica «bajo la Regla de San Benito». Pero en aquellos tiempos de *Regula mixta,* es decir, monasterios que se regían esencialmente por principios tomados de diversas Reglas, aunque fundamentalmente en Italia estas Reglas se reducían a la de San Columbano y a la de San Benito, la Regla benedictina tenía ya la prevalencia sobre cualquier otra.

La reforma monástica iniciada por Carlomagno y continuada por su hijo Ludovico Pío, ayudado por San Benito de Aniano, tuvo como meta última la unificación de todos los monasterios del Imperio franco mediante la adopción de la Regla de San Benito, a lo que se llega definitivamente en el Concilio de Aquisgrán del año 817. Una disposición de este Concilio obligaba a los monjes a elegir una Regla que los distinguiera de los canónigos. Sin embargo, a pesar de esta opción por la Regla de San Benito, el propio Benito de Aniano empleará para la reforma monástica iniciada por él, además de la Regla benedictina, una serie de normas y observancias que adaptan la Regla de San Benito a los distintos lugares. Esta misma praxis será seguida por todas las reformas posteriores, como la Cluniacense, e incluso algunas Ordenes, como la Cisterciense, que, además del retorno a la Regla benedictina, tienen unas Declaraciones, Constituciones o Adiciones que la complementan[88].

---

[88] HOURLIER, J., *La Règle de Saint Benoît, source de droit canonique,* I, 168, París, 1965.

# 15. El monacato español en los primeros siglos de la Reconquista

## Bibliografía

LINAGE CONDE, A., *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica,* 3 vols., León, 1973. IDEM, *El monacato en España e Hispanoamérica,* Salamanca, 1976. PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media,* II, Madrid, 1935. IDEM, *Los monjes españoles en los tres primeros siglos de la Reconquista,* BRAH, 101 (1932), 21-113. IDEM, *El monasterio en la vida española de la Edad Media,* Madrid, 1942. PÉREZ LLAMAZARES, J., *Clérigos y monjes,* León, 1944. COCHERIL, M., *Études sur le monachisme en Espagne et au Portugal,* Lisboa, 1966. D'ABADAL I VINYALS, R., *El renaixement monastic a Catalunya desprès de lexpulsió dels sarrasins,* SMS, 3 (1961), 165-177. DEL ARCO, R., *Fundaciones monásticas en el Pirineo aragonés,* «Príncipe de Viana», 13 (1952), 263-338. ARIAS, M., *Los monasterios benedictinos en Galicia. Status quaestionis,* SM, 8 (1966), 35-69. BISHKO, C. J., *Salvus of Abelda and frontier monasticism in tenth century Navarre,* «Speculum», 23 (1948), 559-590. IDEM, *Gallegan pactual monasticism in the repopulation of Castille,* en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal,* t. 2, páginas 513-531, Madrid, 1951. SERRANO Y SANZ, *Noticias y documentos del Condado de Ribagorza hasta la muerte de Sancho Garcés III,* Madrid, 1912. QUINTANA, A., *Las fundaciones de San Genadio,* en *Temas bercianos,* II, Ponferrada, 1983. SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *Estampas de la vida de León durante el siglo X,* Madrid, 1926. LINAGE CONDE, A., *¿Pactualismo en Cataluña?,* «Yermo», 15 (1977), 45-60. PÉREZ DE URBEL, J., *Vida y caminos del pacto de San Fructuoso,* RPH, 7 (1957), 377-397. MATTOSO, J., *Sobrevivência del monaquismo fructuosiano em Portugal durante a Reconquista,* BA, 22 (1968), 42-54. MARTÍNEZ, M. G., *Monasterios medievales asturianos. Siglos VIII-XII,* Oviedo, 1977.

## 1. El hundimiento de la España cristiana

La caída de la España cristiana en manos de los musulmanes siguió de inmediato a la del Norte de Africa. Las relaciones entre los visigodos de la Península Ibérica y los bizantinos de Africa eran tirantes desde hacía tiempo. El exarca don Julián concedía fácilmente asilo político a los enemigos del rey don Rodrigo. En lugar de aliarse contra un enemigo común, se combatían mutuamente. Una anécdota novelesca quiere equiparar la caída de España a la caída de Troya a causa de los amores de don Rodrigo con una bella mujer, Florinda, hija de don Julián. Pero la realidad fue mucho más prosaica. Los judíos expulsados de España y los adversarios de don Rodrigo refugiados junto a don Julián tramaron con los jefes musulmanes una expedición de castigo contra los visigodos de Toledo.

Muza, representante del califa de Tánger, después de documentarse sobre la situación de la Península, decidió atacar en el año 711. La España visigoda se deshizo como un castillo de naipes ante la presencia musulmana. Fue un paseo triunfal de los ejércitos de Muza desde el Sur hasta el Norte. Cabe preguntarse si la Iglesia tuvo alguna responsabilidad en este derrumbamiento estrepitoso del reino visigodo español. En cierto modo, hay que responder afirmativamente, pues la Iglesia había unido indisolublemente su suerte a la de la Corona de Toledo. Aquella estrecha unión entre Iglesia y Estado, aunque también dio buenos resultados, tenía un grave defecto. La Iglesia era poderosa en el Estado, pero, en realidad, era el Estado quien controlaba a la Iglesia, sobre todo en los célebres Concilios Nacionales de Toledo. El hecho es que, juntamente con el Estado, también aquella magnífica cristiandad visigoda se vino repentinamente abajo.

A lo largo del siglo VII, el monacato español estaba en todo su esplendor. Se irradiaba incluso fuera de España. Pero la invasión arrasó la práctica totalidad de los monasterios. Muchos monjes se vieron obligados, con el fin de salvaguardar su vocación monástica, a atravesar los Pirineos. Esta emigración monástica española llevó también las tradiciones monásticas visigodas al contacto con el monacato de otras regiones de Europa. Entre estos emigrantes sobresale San Pirminio, que con otros monjes españoles evangelizaron a los alamanes y fundaron el monasterio de Reichenau, que fue un espléndido centro de cultura durante la

Edad Media, y algunos otros con los cuales constituyó una federación al estilo de San Fructuoso[1].

## 2. El monacato en Andalucía bajo la dominación musulmana

Esta región permanecerá aislada del resto de la Península por espacio de varios siglos. Sin embargo, el monacato pudo subsistir por la relativa tolerancia musulmana porque, aunque la legislación musulmana prohibía nuevas fundaciones, toleró las existentes, e incluso se conoce la fundación de los Cuervos por unos monjes valencianos llegados al Sudoeste de Andalucía. Generalmente los monasterios pagaban unos impuestos por su existencia, aunque alguno, como el de San Mamés de Lorbán, fue exonerado de toda tasa por su buena relación con los musulmanes[2]. En la región de Córdoba, durante el siglo IX, hubo un movimiento monástico de importancia entre las familias aristocráticas, aunque solamente se conocen los nombres de algunos monasterios: San Cristóbal, San Ginés, San Martín y Santa Eulalia, todos ellos dentro de los muros de la ciudad. Eran aún más abundantes en las cercanías, sobre todo en la sierra circundante: San Félix de Froniano, Santa María de Cuteclara, Santos Justo y Pastor, San Zoílo de Armelata y, sobre todo, los dos monasterios más célebres: el Tabanense y el Peñamelaria. Por San Eulogio conocemos también la existencia de ermitaños en las sierras cordobesas. Muchos de estos monjes fueron martirizados durante las persecuciones que estallaron en Córdoba a partir del año 851. El monasterio de Tábanos y algunos otros eran dobles, gobernados por un abad, que tenía la autoridad suprema sobre la comunidad de hombres y la de mujeres. Todos los monasterios construidos después de la invasión fueron destruidos por orden del Califa en el año 854. Estas persecuciones fueron fatales para el monacato mozárabe. Muchos monjes emigraron a los territorios cristianos

---

1 El origen español de San Pirminio, después de los estudios de Jecker, parece demostrado definitivamente. JECKER, C., *Die Heimat des heiligen Pirmin, des Apostels der Alamannen,* Münster, 1927. ANGENENDT, A., *Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des früeh Mittelalters,* Munich, 1972.

2 PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles...,* II, p. 264.

del Norte de la Península. Pero el monacato no desapareció de Córdoba ni de sus sierras circundantes. Incluso alguna joven de noble familia musulmana, como una hija de Omar ben Hafsún, después de convertirse al Cristianismo, abrazó la vida monástica, transformando su propia casa en monasterio, siendo martirizada en el año 937[3].

Desde el Sur, hubo una fuerte emigración de monjes hacia el Norte, especialmente de Córdoba. Monjes andaluces restauraron en tiempos de Fruela (757-767) el monasterio de Samos (Lugo). Esta emigración se hizo más intensa después de la persecución contra los cristianos a mediados del siglo IX. Monjes cordobeses restauraron el monasterio Cellense o de San Facundo de Sahagún (León) (872). Un obispo mozárabe, Cixila, fundó en las cercanías de León el monasterio de San Cosme de Abellar (905), de cuyo escritorio salieron obras famosas que aún se conservan, como el *Misceláneo*. Monjes provenientes también de Córdoba fundaron San Cebrián de Mazote (Valladolid) (915), San Martín de Castañeda (Zamora) (916), San Miguel de Escalada (León) (911) y San Juan de Ribadelago (Zamora) (917). Cordobesa era asimismo la abadesa que con algunas compañeras fundó el monasterio zamorano de Vime.

## 3. En Navarra, Aragón y Cataluña

Al retirarse los ejércitos musulmanes, acosados por las tropas de Carlomagno, la vida monástica vuelve a tomar nuevo auge en tierras de la Marca Hispánica, de Ribagorza y de Navarra. Sin duda que le serviría de gran apoyo la presencia de San Benito de Aniano, el reformador carolingio, que recorrió estas tierras predicando contra el adopcionismo de Félix de Urgel, y quizá también recogiendo las antiguas Reglas monásticas de la Península Ibérica que incorporó a su *Codex Regularum*.

En el año 806 se funda en las montañas de Urgel el monasterio de San Saturnino de Tabérnoles y sus monjes fundaron en 830 el de San Salvador a orillas del Llobregat. En torno a Urgel se funda una auténtica corona de Monasterios: Gerri, Santa Gra-

---

[3] PÉREZ DE URBEL, J., *San Eulogio de Córdoba*, Madrid, 1928, pp. 101-129. LINAGE CONDE, A., *Los orígenes del monacato benedictino...*, I, pp. 442-455.

ta, San Andrés de Centelles, San Ginés de Bellera y San Pedro de Escales.

Muy pocos años después (855) se funda el monasterio de San Andrés de Escalada, aunque unos años más tarde abandona la comunidad monástica el valle de Conflet, donde estaba situado, trasladándose a San Miguel de Cuxá. Por otras zonas de Cataluña aparecen los monasterios de San Felíu de Guixols, en Gerona, cuya fundación se le atribuye al propio Carlomagno, aunque aparece en la historia documental bastante más tarde (968); San Pablo del Campo y San Cugat del Vallés (Barcelona), a los que con toda seguridad le fueron otorgadas cartas de Carlomagno y de su hijo Ludovico Pío; Santa María de Labaix (Lérida).

A principios del siglo X aparecen San Benito de Bagés (Vich) y San Pedro de Camprodón (Gerona); San Esteban de Bañoles (822). Y, sobre todo, el monasterio más importante de toda Cataluña, Santa María de Ripoll, fundado en el año 880 por Wifredo el Velloso; y apenas unos años más tarde el propio monarca funda San Juan de Ripoll, que posteriormente será conocido como San Juan de las Abadesas (885), para su propia hija Emma. Ambos monasterios, muy cercanos el uno del otro, en la provincia de Gerona. Hacia el Oeste, en el condado de Ribagorza, abundaron los monasterios, aunque muchos de ellos tuvieron una vida muy efímera: Santa María de Obarra, Santa María de Alaón y San Pedro de Taberna. El primero habría sido fundado por el legendario conde don Bernardo (900) y los dos últimos se remontan a principios del siglo IX, pues se conocen documentalmente por lo menos desde 819.

El origen de San Juan de la Peña (Huesca) se remonta a los tiempos inmediatamente siguientes a la invasión musulmana, en torno a una cueva donde se guarecían algunos ermitaños, aunque la vida cenobítica se iniciaría a principios del siglo IX. Fue éste un monasterio de gran relevancia para la vida religiosa, cultural y patriótica de la zona. A mediados del siglo IX, cuando San Eulogio recorrió la zona de Pamplona, esta región estaba poblada por numerosos monasterios. El más famoso, sin duda, el de San Salvador de Leyre, el hogar sagrado de los navarros, y junto al puerto de Roncesvalles, el de Zacarías de Serasa, de cuyos monjes dice San Eulogio de Córdoba: «Todos, aunque flacos de fuerzas corporales, a causa de los ayunos, fuertes con la virtud de la magnanimidad, cumplían generosamente lo que se

les encomendaba. Dóciles al principio de la obediencia, que es la maestra de todas las virtudes no sólo practicaban con exactitud sus obligaciones, sino que se atrevían a las cosas más heroicas, aunque fuesen, al parecer, superiores a sus fuerzas»[4]. Montserrat aparece en el siglo IX como eremitorio que incorpora el abad Oliba a su monasterio de Ripoll en 1023. Y en 1027 se le nombra por primera vez como monasterio.

Aunque un poco tardíamente, el renacimiento carolingio influyó en el monacato catalán en la segunda mitad del siglo X, aunque no abundan los testimonios concretos. En los monasterios navarros, según San Eulogio de Córdoba, que tuvo cuidado especial en curiosear sus bibliotecas cuando estuvo por allí, no sólo había abundantes obras patrísticas, sino también de autores clásicos latinos, Virgilio, Horacio y Juvenal, e incluso algunas obras de Porfirio[5].

Los monasterios de las regiones catalana, aragonesa y navarra que están en relación con el reino franco reciben los mismos privilegios que sus propios monasterios. Abundan las concesiones del *privilegio de inmunidad,* como el que le concede Carlos el Calvo al monasterio de Alaón, por el cual «ningún conde puede entrar en sus tierras para sustanciar pleitos, ni para exigir impuestos odiosos, ni derecho de alojamiento, ni molestar a sus hombres libres o siervos por cualquier motivo que fuese»[6]. Y, lo que es más importante, estos monasterios quedaban libres por la carta de fundación para elegir a su propio abad, aunque en ocasiones se exigía el consentimiento para el elegido de parte de los fundadores o patronos. Por lo menos a partir del año 841, el monasterio de Gerri tiene ya el privilegio de exención con dependencia directa de la Santa Sede. Es el primer caso que se conoce en España[7]. Aunque solamente en alguna carta fundacional se dice expresamente que la Regla de San Benito se habrá de observar en el monasterio, esta parece ser la Regla que se impone en los monasterios de estas regiones, como estaba acaeciendo en los mo-

---

4 PÉREZ DE URBEL, J., *San Eulogio de Córdoba,* p. 175. ID., *Los monjes españoles...* II, p. 272.

5 ALVARO DE CÓRDOBA, *Vita Beatissimi martyris Eulogii presbyteri et doctoris,* ES, X, p. 543. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles...,* II, pp. 273-274.

6 SERRANO Y SANZ, *Noticias y documentos...,* p. 127. PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles...,* II, p. 275.

7 SERRANO Y SANZ, *op. cit.,* p. 104.

nasterios más allá de los Pirineos; pero ciertamente no tenía el dominio total de la vida monástica ni siquiera a finales del siglo X, puesto que en algún caso, como es el del monasterio de Serrateix, fundado en 940, junto a la Regla de San Benito se habla de la Regla de San Basilio, lo cual significa que aún perduraba el régimen de *regula mixta*[8].

## 4. En Asturias, Galicia, León y Castilla

En todas estas regiones la restauración monástica es simultánea a la tarea de reconquista. A medida que avanza la reconquista avanza también el monacato hacia la frontera musulmana. Los monasterios son el mejor medio para la repoblación de las tierras reconquistadas. En expresión de Linage Conde, «por doquier, desde el valle del Ebro hasta las rías de Galicia... aunque haya zonas de peculiar densidad, como la Liébana, el Bierzo y la de Orense, en torno a la ciudad de León, Castilla la más vieja y el alto Ebro, surgen monasterios en el nuevo país»[9]. Fray Justo Pérez de Urbel eleva a un millar los monasterios castellano-leoneses en el siglo X y a 30.000 los monjes que los pueblan. Cifras posiblemente exageradas, pero sin duda, el impulso monástico fue arrollador durante los tres primeros siglos de la reconquista. Muchos de estos monasterios desaparecen tan rápidamente como han aparecido. Don Claudio Sánchez Albornoz describe con realismo la fundación y desaparición de la mayor parte de estos monasterios; así fue «el sistema por el que surgieron docenas y docenas de monasterios particulares por todo el solar del reino astur-leonés, desde el valle del Ebro hasta las rías de Galicia. Un presbítero, un abad, un hombre temeroso de Dios o una mujer piadosa levantaban en su heredad una iglesia en honor de un santo, construían junto a ella un claustro, atraían algunos *gasalianes* o compañeros, dotaban el nuevo cenobio con sus bienes, y la nueva comunidad religiosa iniciaba una nueva vida de oración y de trabajo. Estos monasterios ayudaron mucho a

---

[8] LINAGE CONDE, A., *Introducción de la Regla benedictina en España,* en *Historia de la Iglesia en España,* II - 1.°, Madrid, 1982, pp. 149-162.

[9] LINAGE CONDE, A., *El monacato repoblador,* en *Historia de la Iglesia en España,* II, - 1.°, pp. 149-150.

la repoblación y colonización del país. Pero esos cenobios fueron muchas veces flores místicas que perduraron sólo lo que tardó en extinguirse la congoja o la angustia de sus fundadores, o lo que tardó en volver por sus fueros la humana flaqueza de la sensualidad»[10].

Se abre la marcha de la restauración en Asturias. Se reconstruyen los monasterios destruidos por los musulmanes y se fundan otros nuevos por la munificencia de los reyes y de la nobleza, pero también por gentes más sencillas. Monasterios asturianos de la primera hora fueron San Juan de Pravia en el que ingresó la reina Adosinda viuda de Alfonso I el Católico (739-757). Por la misma época, Belania; Santa Eulalia de Velamio en las inmediaciones de Covadonga; San Vicente de Oviedo (761); a mediados del siglo se remonta también la fundación de Santa María de Obona; Santa María de Covadonga y San Martín de Sperautano (775). Alfonso II fundó el monasterio de San Juan Bautista de Oviedo que cambió el nombre por el de San Pelayo cuando fueron trasladadas allí las reliquias del niño Pelayo martirizado en Córdoba.

A mediados del siglo VIII, el monacato experimenta en Galicia un fuerte avance por medio del obispo Odoario, el cual, después de haber padecido cautiverio en el norte de Africa, fundó por tierras gallegas, especialmente lucenses, más de veinte monasterios entre los que sobresale el de Santiago de Avezano, en las afueras de Lugo, junto al Miño (757) cuya carta fundacional constituye el primer testimonio del patronato de Santiago en España: «En nombre de nuestro Señor Jesucristo y en honor de Santiago Apóstol a quien Tú, Señor, quisiste ensalzar y establecer como nuestro patrono...»[11]. Alfonso II el Casto (791-842) dotó algunos monasterios gallegos: San Vicente del Pino (Monforte de Lugo), y sobre todo, San Pedro de Antealtares, junto al sepulcro del Apóstol Santiago[12]. Se restauran algunos monasterios de tradicción fructuosiana que reciben nuevos nombres, como San Juan del Poyo (Pontevedra) ya entrado el siglo X; y en la misma centuria se fundan San Clodio (Orense) y Sobrado, erigido por los condes Hermenegildo y Paterna para la abadesa Elvi-

---

[10] Citado por LINAGE CONDE, *op. cit.*, p. 150.

[11] FLÓREZ, E., ES, XL, p. 362.

[12] FLÓREZ, ES, XIX, p. 21.

ra que fue puesta el frente de esta comunidad dúplice[13]. El obispo santiagués, Sisinando, monje proveniente de Santo Toribio de Liébana, fundó el monasterio de San Martín de Pinario (912) junto a la tumba del Apóstol, y unos años más tarde el de San Sebastián de Monte Sacro (924). El conde leonés Guttier Menéndez funda, para el abad Frankila, San Esteban de Rivas del Sil (Orense) (918) y San Rosendo, obispo de Mondoñedo hijo del propio Guttier Menénez, fundó el monasterio de San Salvador de Celanova hacia el año 940, uno de los más importantes de toda la zona gallega. San Salvador de Lorenzana fundado (969) por «el conde Santo» don Osorio Gutiérrez, en Villanueva de Lorenzana (Lugo).

En los montes que separan la provincia de Lugo de la región leonesa del Bierzo, en Piedra Fita, hay constancia, por el testamento del magnate Gundisalbo Ferrándiz, ratificado por Alfonso VI el 2 de diciembre de 1080, del monasterio de San Tirso[14]. Adentrándose en el feudo monástico de San Fructuoso en los valles del Bierzo aparece a finales del siglo IX San Genadio «acuciado por un indeficiente anhelo de poblar de monasterios el suelo de su Diócesis y aun de llegar con estos deseos fundacionales más allá de sus fronteras»[15]. No se sabe cuál fue el lugar de su nacimiento, aunque algunos sin mucho fundamento dicen que fue Braga. Siendo aún muy joven ingresó en el monasterio berciano de Ageo, siendo Abad del mismo Arandiselo. Añorando la vida eremítica, se trasladó con doce compañeros al monasterio de San Pedro de Montes que reconstruyó (895). Después fundó el monasterio de Santiago de Peñalba con su iglesia, auténtica joya del arte universal. Por su fama de santidad, fue designado obispo de Astorga (899-920), pero después de algunos años renunció a la mitra y regresó a su amada soledad del valle del Silencio, donde aún hoy se venera la cueva que contempló sus austeridades ascéticas. Al morir en el año 936 había dado vida a múltiples monasterios y eremitorios; aunque no todos son de exclusiva fundación del santo, pero en los que de alguna manera intervino, incluso más allá de los límites de su diócesis astorgana.

---

13 FLÓREZ, ES, XIX, p. 31 y 375.

14 LINAGE CONDE, A., *Los orígenes del monacato benedictino...*, II, p. 368, n. 1362.

15 QUINTANA, A., *Las fundaciones de San Genadio*, p. 37.

Augusto Quintana hace una enumeración exhaustiva: San Pedro de Montes (895); San Andrés de Montes (896); Santo Tomás en el valle del Silencio, pero que no fue un monasterio propiamente dicho, sino más bien una iglesia o capilla; Santiago de Peñalba; Santa Cruz, una ermita; San Pedro y San Pablo de Castañeda (ca. 936), monasterio berciano fundado por el abad Atilano con la ayuda de San Genadio en la confluencia del Sil y el Lebrón. Santa Leocadia de Castañeda, por él restaurado y dotado (916); San Alejandro de Santalavilla en la región de la Cabrera, aunque no lejana del valle del Silencio, al que impone expresamente la Regla de San Benito (915); San Pedro de Forcellas que reconstruye poco antes de su muerte (936); San Andrés de Espinareda que Quintana Prieto le atribuye a San Genadio, aunque las fuentes callen sobre su origen[16]; los afanes monásticos de San Genadio sobrepasaron ampliamente los confines astorganos y llegaron hasta Valladolid donde restauró el monasterio de San Román de Hornija que fue priorato filial de San Pedro de Montes durante mucho tiempo. Incluso el célebre monasterio Leonés del valle del Esla, San Miguel de Escalada, fundado por Alfonso III para monjes exiliados de Córdoba, parece que tuvo mucho que ver con San Genadio, no sólo porque su construcción y sus arcos de herradura son idénticos a los de Santiago de Peñalba, sino porque fue San Genadio quien consagró la Iglesia monástica, cuando tendría que haberlo hecho el obispo de León bajo cuya jurisdicción eclesiástica está ese monasterio. Augusto Quintana[13] da por demostrada esta conexión fundacional, habida cuenta de las íntimas relaciones de amistad que ligaban al santo con el rey Alfonso III. Al morir en el año 936, San Genadio fue enterrado en Santiago de Peñalba. Del mismo celo monástico de San Genadio participaron sus dos discípulos y sucesores en la silla episcopal de Atorga, Fortis y Salomón. De esta época es la fundación del monasterio de San Cosme y San Damián en el valle del Burbia, probablemente por Ramiro II, aunque no sería tampoco descartable la influencia de San Genadio, ya que la primera noticia auténtica de este monasterio se fecha en 931. Fundación de Fortis o de Salomón pudo ser el monasterio situado junto a la Iglesia de Santo

---

16 QUINTANA, A., *op. cit.*, pp. 49-50.
17 QUINTANA, A., *op. cit.*, pp. 52-53.

Tomás de las Ollas, en las inmediaciones de Ponferrada. San Fortis entregó también al abad Atilano el monasterio de San Pedro de Castañero para su restauración (922). Bermudo II fundó el monasterio de Carracedo (992) que será posteriormente el centro monástico más importante del Bierzo.

La misma ciudad de León fue centro de un abigarrado núcleo de monasterios. Sánchez Albornoz enumera no menos de doce en el León del siglo X[18]. Entre estos monasterios leoneses destacaron el de San Salvador de Palaz fundado por Ramiro II (926-950) para su hija Geloira; el de Santa Cristina fundado por don Arias para cuatro hijas suyas y otras mujeres de su familia. Pero el más importante fue sin duda el de Santa María de Regla erigido por Ordoño II (916) para el cabildo catedralicio que como los de otras sedes episcopales como Astorga, Oca, Pamplona y Valpuesta, estaban sometidos a la vida monástica; Ordoño III restauró el monasterio de San Claudio (954)[19].

El edicto de Alfonso III (866-913) que en el año 876 brindaba la propiedad del suelo a los nuevos pobladores de las tierras conquistadas a los musulmanes, fue aprovechado por los monjes para extenderse por tierras leonesas y zamoranas. Surge así un buen número de monasterios: Santa María de Bamba (Zamora) (897); San Juan de la Vega en la ribera del Esla fundado por Oveco, obispo de León (950)[20]; San Adrián de Boñar (980); en la villa La Losilla (León) figura el monasterio de los santos Adrián y Natalia, mártires cuyas reliquias donó el Papa Juan VIII al conde Gisvado (928); San Pedro de Eslonza (913); el abad San Froilán, después obispo de León, fundó los monasterios de Moreruela (Palencia) y de Tábara (Zamora) que llegó a tener una comunidad de 600 monjes.

A mediados del siglo VIII, se inicia la expansión monástica hacia Castilla. Abre la marcha la abadesa Nonna Bella que funda San Miguel de Pedroso en la villa de Belorado (Burgos) junto al Arlanzón (759), al que el conde Fernán González afiliará cinco monasterios: San Mamés, San Salvador, San Lorenzo, situados en torno al monte Massoa, y San Pablo y San Lorenzo en Espi-

---

18 SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *Estampas de la vida en León...*, pp. 154-155.

19 FLÓREZ, E., ES, XXXIV, p. 440.

20 LINAGE CONDE, A., *Los orígenes del monacato benedictino...*, III, p. 459, n. 1666.

nosa del Campo[21]. A principios del siglo IX, los monasterios se multiplican: San Vicente de Fiéstoles (811) que Pérez de Urbel sitúa en San Vicente de Estaños; Santa María del Puerto (820); Santa María de Hermo (823); Santa Juliana que después se denominará Santillana del Mar (890); y el más importante de todos ellos, el de San Martín que posteriormente se conocerá como Santo Toribio de Liébana en el que sobresalieron los monjes San Beato y San Eterio, luchadores incansables contra el adopcionismo de Elipando de Toledo. Todos estos monasterios se sitúan en los valles y montañas de la actual Cantabria.

Entre los muchos monasterios que iban surgiendo en las tierras de Castilla, como consecuencia de los decretos reales de repoblación, destacaron algunos por su influjo cultural y religioso: San Vicente de Acosta (Alava) (871), San Juan de Orbañanos en el valle de Tobalina (Burgos) (870), San Martín de Escalada (Burgos) (860); San Esteban de Salcedo (Alava) (873); en el año 884 se funda la ciudad de Burgos, y apenas cinco años después se reconstruye el monasterio de Cardeña a siete kilómetros de la ciudad capital de Castilla; en el año 912 el Conde Fernán González funda el monasterio de San Pedro de Arlanza (Burgos); el mismo conde reconstruye o funda los monasterios de San Quirce (927), Santa María de Lara (929) y, el más celebre de toda la comarca con gran vitalidad todavía hoy, Santo Domingo de Silos (919); fruto de la emigración de monjes andaluces es posiblemente el monasterio de San Pedro de Valeránica (930). San Cosme y Damián de Covarrubias (Burgos) está documentado como monasterio doble desde el año 937 que posteriormente pasará a ser Colegiata[22]. San Isidoro de Dueñas (Palencia) (910).

La Rioja que antes de la invasión musulmana había sido un centro monástico de relieve, ve incrementar sus cenobios después de la reconquista. Es uno de los primeros San Prudencio de Laturce en Clavijo en torno al año 900 aunque su documentación sea algo posterior; Sancho Garcés y su esposa Toda donan el monasterio de San Martín de Albelda (925); El monasterio de Irache (Navarra) ya existía en los primeros años del siglo X aunque su primer documento esté fechado en 958. El monasterio visigodo de San Millán de la Cogolla empieza a ser mencionado de

[21] LINAGE CONDE, A., *op. cit.*, p. 311, n. 1082.
[22] LINAGE CONDE, A., *op. cit.*, p. 157, n. 470.

nuevo después de la reconquista de Nájera (antes de 921 aunque se volvió a perder temporalmente después de la batalla de Valdejunquera en 923).

En la Rioja de finales del siglo X se escribió para un monasterio femenino la única Regla española postvisigótica: el *Libellus a Regula Sancti Benedicti subtractus,* que se halla en el manuscrito *Aemilianensis 62* de la Real Academia de la Historia. Aunque es escasamente original porque se trata de una refundición de la Regla de San Benito y de su comentarista Smaragdo, sin embargo merece con toda justicia el apelativo de verdadera Regla monástica. Su origen se localiza en las inmediaciones de Nájera en el año 976. Linage Conde considera esta Regla como «un testimonio privilegiado de la más temprana benedictinización de la España no carolingia»[23].

## 5. Características del monacato español de la Reconquista

La nota más característica es sin duda la abundancia de fundaciones monásticas. Los monasterios se multiplican a medida que avanza la reconquista. La repoblación de las nuevas tierras se inicia casi siempre con la fundación de monasterios a los que seguirán después los colonos. Esta multiplicidad de monasterios evidencia un gran entusiasmo religioso, aunque no faltarán tampoco otros motivos menos elevados. El bien del alma, la remisión de los pecados, el amor a Dios y el temor al juicio final son motivos que se aducen en todos los documentos de fundación.

Si bien es cierto que el santoral español está nutrido en buena medida por monjes de este tiempo, sin embargo es muy poco lo que se puede decir de estas flores de santidad porque hay una carencia casi total de biografías contemporáneas, apenas la vida de San Froilán escrita en el año 920 por el monje y diácono leonés Juan. Entre los santos de este tiempo que adquirieron mayor fama por sus virtudes, sus obras apostólicas y sus tareas fun-

---

[23] LINAGE CONDE, A., *op. cit.*, II, 802. Cfr. Id., *Una regla monástica femenina del siglo x: El «Libellus a Regula Sancti Benedicti subtractus»,* Salamanca, 1973.

dacionales, sobresalen San Rosendo, el fundador del monasterio de Celanova; San Genadio, el restaurador de la vida monástica en el Bierzo; San Froilán, obispo de León y fundador de varios monasterios dentro y fuera de su diócesis, y su gran amigo Atilano que simultáneamente fue nombrado obispo de Zamora.

Pero no todo eran ejemplos de santidad. No faltaron las deserciones de la vida monástica. Es prototípica a este respecto la existencia «azarosa y poco edificante de Odoino que él mismo nos recuerda con desconcertante sinceridad»[24]. Se hizo monje en Celanova, pero se marchó para girovagar en no muy buenas compañías; arrepentido, pidió de nuevo la admisión y, al poco tiempo de obtenida, volvió a salir. Ya viejo volvió a pedir la readmisión en la misma abadía de Celanova, a la que hacía donación de todos sus bienes. La escasa selección de los candidatos era ocasión de faltas graves contra los votos, llegando en ocasiones a verdaderos escándalos, especialmente en materia de castidad.

Aunque todos los monjes eran iguales ante la ley monástica, hay sin embargo diversas categorías. La primera viene por el orden jerárquico según la orden sagrada correspondiente. Suele haber *varios sacerdotes, algunos diáconos y subdiáconos, algunos* con las órdenes menores, pero la mayoría siguen siendo laicos. Comúnmente, todos los monjes reciben el nombre de *Hermanos* o *Fratres.* Cuando hay algún monje que se ha sometido a la *penitencia* pública que se recibía una sola vez en la vida, se suele hacer constar con el calificativo de *confesor.* Los llamados *conversos* antes de que adquieran una categoría especial en la Orden de los Premostratenses, eran hombres de edad madura que entraban en los monasterios para hacer penitencia por sus pecados. Por carecer de una formación adecuada que los capacitase para el rezo de las horas canónicas, se ocupaban generalmente en los oficios domésticos y en los trabajos agrícolas. Los *oblatos* podían ser niños entregados por sus padres al monasterio para ser educados con miras a una futura profesión monástica; pero también personas mayores que entregaban todos sus bienes al monasterio a cambio de los bienes espirituales y de un seguro material de por vida. No faltan casos de entrega de familias enteras. En los monasterios españoles no había acepción de personas como en los

---

[24] PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles...*, II, p. 303.

monasterios de más allá de los Pirineos en los que los siervos y los miembros de las clases inferiores difícilmente podían entrar en un monasterio. Judíos y moros conversos aparecen con frecuencia como monjes.

En el monacato español de la Reconquisa abundaron los monasterios dobles. Constituye uno de los rasgos más típicos de nuestra tradición monástica, hasta el punto de conferirle su propio acento y matiz dentro de la historia del monacato occidental[25]. Eran monasterios, como ya se ha visto en otras latitudes occidentales, que albergaban una comunidad masculina y otra femenina, bajo una misma autoridad, pero netamente separadas una de otra, aunque el edificio fuera único y algunas dependencias, como la Iglesia, fueran de uso común[26]. Durante los siglos IX, X y XI gozaron de gran esplendor; pero tuvieron todavía una larga supervivencia cuando en los demás países de Europa habían sido prácticamente eliminados. Esta supervivencia fue ocasión para que el Papa Pascual II reprochase al arzobispo Gelmírez de Santiago de Compostela la tolerancia de monasterios dúplices[27].

Aunque algunos abades españoles están investidos de algunos poderes judiciales, parece que era en virtud del Derecho de la época y no tanto en virtud de privilegios especiales de inmunidad como en el reino franco. Sin embargo, la exención jurisdiccional concedida a los monasterios españoles por los poderes reales estuvo bastante generalizada[28]. La elección de los abades que constituye la piedra de toque de la organización monástica, estaba generalmente en manos de los mismos monjes, pero hay casos en que dependía de los obispos e incluso de algún laico.

Los monasterios españoles de la reconquista tuvieron una amplísima irradiación social. El ejercicio de la caridad estaba perfectamente institucionalizado. Ciertas actividades asistenciales, como el cuidado de los enfermos en hospitales construidos al lado de los monasterios e incluso a veces en la misma enferme-

---

25 ORLANDIS, J., *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona, 1971, pp. 167-204. Id., *Los monasterios dúplices españoles en la alta Edad Media*, «Anuario de Hist. del Derech. Español», 30 (1960), p. 50.

26 ORLANDIS, J., *Los monasterios dúplices...*, pp. 50-51.

27 ORLANDIS, J., *op. cit.*, pp. 87-88.

28 LINAGE CONDE, A., *Los orígenes del monacato benedictino...*, I, p. 383.

ría del monasterio, no se consideraban incompatibles con la vida consagrada. A lo largo de la ruta jacobea existía una amplia red de hospitales y albergues para los peregrinos gestionados por los monjes.

Los monjes españoles de esta época no brillaron especialmente por el cultivo de su inteligencia. La demostración palpable está en la carencia de obras de importancia salidas de nuestros monasterios. Son más bien escasos los testimonios que demuestren la existencia de una actividad docente propiamente dicha. Por supuesto había escritorios si no en todos, ciertamente en la mayoría; también bibliotecas. El elenco de los libros que posee el monasterio no falta en ninguna relación de sus bienes porque eran algo realmente valioso. Pero no abundan, como en las grandes abadías europeas del tiempo, catálogos de autores clásicos latinos, son más bien libros litúrgicos y obras de tipo monástico.

Los monasterios de la reconquista se regían por *Reglas mixtas*. La Regla Benedictina tarda todavía en aparecer de un modo decisivo en España. «Desde comienzos del siglo IX, dice Linage Conde, en Europa sólo quedaban reductos arcaizantes que mantenían un monacato no benedictino, y a partir del primer cuarto del XII, incluso esos desaparecen»[29]. España fue precisamente uno de esos reductos arcaizantes. Solamente la Marca carolingia irá casi a la par con el resto de Europa en la benedictinización. Hasta el año 711 la ausencia de la Regla Benedictina se explica fácilmente porque España tenía una riqueza doctrinal monástica abundantísima. Aunque antes de la mencionada fecha, en las Reglas españolas, de San Fructuoso, de San Isidoro y en la *Regula Communis* lo mismo que en las Vidas de los Padres Emeritenses y en la *Exhortación* de San Martín de Dumio, se pueden encontrar alusiones más o menos claras, no se encuentra ninguna cita expresa de la Regla de San Benito en las fuentes monásticas españolas. La espléndida cultura monástica española del siglo VII opuso, sin duda, una fuerte barrera a toda influencia exterior, incluida la de la Regla benedictina. Serán los «monjes europeizadores de Cluny» quienes le abrirán las puertas del monacato español a San Benito a principios del siglo XII[30].

---

29 LINAGE CONDE, A., *op. cit.*, I, p. 61.
30 LINAGE CONDE, A., *op. cit.*, I, p. 63.

# 16. El monacato continental en la época de Carlomagno

## Bibliografía

NARBERHAUS, J., *Benedikt von Aniane,* Münster, 1930. WINANDY, J., *L'oeuvre monastique de Benoît d'Aniane,* en *Mélanges bénédictins,* S. Wandrille, 1947. LESNE, E., *Les ordonnances monastiques de Louis le Pieux et la Notitia de servitio monasteriorum,* RHEF, 6 (1920), 161-175, 321-338, 448-488. SCHMITZ, Ph., *L'influence de S. Benoît d'Aniane dans l'histoire de l'ordre de S. Benoît,* en *Il Monachesimo nell'alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale,* Espoleto, 1957, pp. 401-415. PENCO, G., *Storia del Monachesimo in Italia,* I, Roma, 1961. LECLERCQ, J., *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age,* París, 1963. Id., *Espiritualidad occidental,* I: *Fuentes.* II: *Testigos,* Salamanca, 1967. GROSSI, P., *Le abazzie benedettine nell'alto medioevo italiano.* Struttura giuridica, amministrazione e giurisdizione, Florencia, 1957. CIPOLLA, C., *Codice diplomatico del monastero di San Colombano di Bobbio,* I, Roma, 1918.

## 1. El monacato franco-germánico

A principios del siglo VIII el monacato está sólidamente afianzado en todos los territorios francogermánicos. Los centros de irradiación del monacato irlandés como Luxeuil, Bobbio y Saint-Gall florecen de un modo particular. Los monasterios fundados por los monjes ingleses desde el primer tercio del siglo prosiguen

su tarea evangelizadora entre los paganos con gran éxito. Y sobre todo la extraordinaria expansión del monasterio de Luxeuil que a lo largo de todo el siglo VII había sembrado de monasterios filiales buena parte del reino franco: Faremoutiers (620), una abadía femenina con gran influencia a lo largo de toda la Edad Media; Saint-Faron fundado por el obispo de Meaux, Burgundofaro (626-672); Chelles (Jouarre) (658), otra abadía femenina que hará célebre su primera abadesa, Bertila; Rabais (Brie) fundado por Dadon (636); San Pablo de Besançon (627); Bèze (Borgoña) fundado por Amalgaire duque de Atuyer (620). En todos estos monasterios de fundación luxoviense, lo mismo que en el propio Luxeuil, se observaba inicialmente la Regla de San Columbano, pero se le añadieron posteriormente algunos elementos de la Regla de San Benito. Bajo esta fórmula de *regula mixta* se expandió durante el siglo VII y VIII la vida monástica por amplias regiones del reino franco.

La vida monástica se expandió también por otras zonas libres de la influencia de Luxeuil. San Eloy, el célebre orfebre del rey Dagoberto, fundó Solignac, cerca de Limoges (632). San Amando, el evangelizador de los territorios que componen la actual Bélgica, que había sido monje en el monasterio de la isla de Yeu, fundó el monasterio que lleva su nombre en Elnone (636) y probablemente sean también fundaciones suyas los monasterios de San Pedro y San Bavón en Gante y el de Leuze. San Pirminio de origen español, fundó los monasterios de Reichenau (724) en una isla del lago de Constanza y los de Murbach (727), Neuweiler, Schüttern y Hornbach donde murió en 753. San Pirminio fue un gran propulsor de la Regla de San Benito.

El monacato francogermánico, a pesar de las numerosas fundaciones, recibe un duro golpe a lo largo del siglo VIII a causa de la decadencia que padece la Iglesia. A principios de esa centuria los jinetes de Allah se lanzan sobre el continente europeo desde el norte de Africa. Invaden España que, a su paso, se disuelve como un azucarillo en el agua (711). Y cruzan los Pirineos, siendo frenados definitivamente por Carlos Martel en los campos de Poitiers (732). Para compensar a sus soldados vencedores de los musulmanes, se vuelve, en demanda de ayuda pecuniaria, a la Iglesia, a la que él protegía realmente, pero de cuyas posesiones se apodera injustamente. Con Carlos Martel, y como consecuencia de esta demanda de ayuda, se introduce en la vida monástica

una innovación que será durante mucho tiempo una de las principales causas de su decadencia. Se trata de los *abades laicos*. Para compensar a quienes le han prestado ayuda en la guerra contra los musulmanes, Carlos Martel, los nombra abades de algunos monasterios especialmente bien dotados económicamente. Esta secularización de los monasterios proseguirá en tiempos de Pipino el Breve y de Carlomagno.

A esta práctica abusiva aunque legitimada por los reyes francos hay que añadirle la institución franca de la *apropiación*. Es el *derecho de propietario* del fundador de un monasterio que le concede dos prerrogativas: 1) *el derecho de elección del abad,* porque el propietario, no pudiendo desinteresarse de los bienes con que había dotado al monasterio por él fundado, ha de preocuparse de que el abad sea un buen administrador, y entonces lo elige según su conveniencia, aunque sea un laico casado. 2) El fundador de un monasterio tiene también el *derecho de disposición de los bienes* del mismo. De lo cual se puede deducir que la fundación de un monasterio en la Edad Media no era una acción tan desinteresada sino que constituía una buena inversión económica.

Esta intromisión de los laicos en los asuntos internos de los monasterios será, durante más de un milenio, el precio, duro precio, que tendrán que pagar por la protección que los príncipes y los reyes les brindaban. Pipino el Breve y Carlomagno se sirvieron de esta institución con harta frecuencia. Eginardo, biógrafo de Carlomagno, laico y casado, recibió cuatro abadías, y Alcuino, monje anglo-sajón otras cuatro, aunque éste al final de sus días se retiró como abad a una de ellas. Cuando los laicos o clérigos que recibían alguna abadía o monasterio eran personas dignas, preocupadas por la observancia monástica, la vida en los monasterios no se veía alterada, incluso a veces se reforzaba, pero llegará un momento en que la mayor parte de estos abades laicos no tengan más preocupación que las rentas del monasterio, dando lugar a una situación insostenible que solamente se arreglará con la reforma cluniacense.

Carlomagno no se despreocupó de la vida monástica. Todo lo contrario, su reforma será una de sus grandes preocupaciones. El quinto capitular del año 806 establecía que los *missi dominici,* es decir los legados imperiales para vigilar sobre las iglesias del Imperio, se preocuparan de vigilar si los abades, los monjes y las

monjas vivían conforme a la Regla. Tenían que informarse cuidadosamente de cuál era el estilo de vida de los monasterios tanto masculinos como femeninos. Esta vigilancia le preocupa en tanto que Emperador, en tanto que político. Carlomagno se interesó personalmente para que de Monte Casino le enviaran una copia de la Regla de San Benito, porque reconoció en ella un código admirable para establecer una buena disciplina en los monasterios.

Pero esta vigilancia de Carlomagno encerraba un serio peligro: hacer de la vida monástica un organismo más del Estado, un monacato de Estado. No le interesa tanto, aunque no lo olvide, la santidad de los monjes, cuanto que se conviertan en educadores y en ingenieros agrónomos y que los abades sean, ante todo, sus hombres, sus fieles servidores, a los que les exigirá, como a los obispos, un juramento de fidelidad. Los monasterios tendrán que prestar la hospitalidad al rey y a sus oficiales e incluso habrán de proporcionarle un buen contingente militar a sus expensas. Los abades se tornan en vasallos del rey; son más sus funcionarios que monjes propiamente dichos. Los monjes participan cada vez más en el mundo de la cultura. En Saint-Riquier, Corbie, Gorze, Saint-Denis, Saint-Wandrille, Fulda, Reichenau, Aniane, etc., se establecieron importantes *escuelas monacales* a las que acudían numerosos alumnos; y de sus *escritorios* salieron libros abundantes para otros centros monásticos. Pero se corrió el riesgo de considerar estos monásterios más como centros de estudio que de vida contemplativa propiamente dicha, lo cual suponía un grave riesgo para todo el monacato franco-germánico, al que afortunadamente le puso remedio San Benito de Aniano.

## 2. El monacato italiano después de San Benito

Unos años después de la muerte de San Benito (547), la invasión de los Longobardos (568) sumerge a Italia de nuevo en el caos durante un siglo (568-671). El monacato pasa por una gran tribulación. Todos los monasterios son destruidos a excepción de aquellos que están en territorios de dominio bizantino: Ducado Romano, Exarcado de Rávena y Magna Grecia o sur de Italia.

Estas pérdidas se compensaron en el norte con la fundación del monasterio de Bobbio por San Columbano, que conocerá durante el período lombardo su máximo esplendor debido al prestigio de su fundador y de algunos de sus discípulos. A Roma y a las demás posesiones bizantinas de Italia afluyen en este tiempo monjes orientales, sobre todo griegos y sirios a causa de las invasiones del Islam; incluso algunos monjes nestorianos se harán presentes en Roma, siendo expulsados por el Papa Domno (677).

En Roma, por otra parte, al morir San Gregorio Magno hubo una reacciöin antimonástica aunque por poco tiempo, porque los Papas Bonifacio IV (608-615) y Honorio (625-638) de nuevo prestaron su apoyo a los monjes y transformaron sus propias casas familiares en monasterios. A finales del siglo VII, en tiempos de Benedicto II (684-685) aparecen los *monasterios diaconales* tan frecuentemente citados en el *Liber Pontificalis*. Se trata de monasterios que, además de las funciones habituales de culto, aceptan servicios asistenciales. Los monasterios se multiplican sucesivamente en Roma porque muchos Papas convertían sus propias casas en monasterios. En el siglo XII se contaban nada menos que 60 monasterios dedicados generalmente al culto en las basílicas más importantes: Tres en San Juan de Letrán, 4 en San Pedro del Vaticano y 2 en San Lorenzo. Además del culto en las basílicas, cuidaban de los niños huérfanos y de los enfermos en un pequeño edificio existente al lado mismo de cada monasterio. A partir del siglo X, estos monjes empezarán a ser desplazados por canónigos para el culto de las basílicas.

En Sicilia, se fundaron varios monasterios. En las numerosas posesiones que la Santa Sede tenía en la Isla se fundaron hasta 16 monasterios según se desprende de las Cartas de San Gregorio Magno. Existían monasterios en Palermo, Catania, Mesina, Siracusa, Marsala. El monacato siciliano experimentará duras pruebas con las invasiones musulmanas; pero volverá a adquirir su antiguo esplendor con la conquista de los Normandos a finales del siglo XI.

La conversión de los Longobardos supuso un renacimiento de la vida monástica en todas las regiones italianas ocupadas por ellos. Lombardía, Piamonte, Friuli-Venecia y Ducado de Benevento. La fundación longobarda más antigua fue la del monasterio de San Frediano de Lucca (685). De la amplia red de monasterios tejida por los longobardos adquirieron especial importancia

el de Farfa (Sabina) (705), el de San Vicente de Volturno (708) cerca de Nápoles cuyos fundadores procedían de Farfa; y el de San Silvestre de Nonántola, cerca de Módena, fundado por el duque de Friul en el año 752. Los monasterios de Farfa y de San Vicente de Volturno serán más fieles a la tradición franca que a la longobarda. De estos monasterios recibirá una gran ayuda el Abad Petronax de Montecasino para la restauración de su monasterio (717). Los monasterios longobardos estaban dominados casi en exclusividad por la Regla de San Benito. Sus grandes dominios incluían parroquias, iglesias y capillas que eran confiadas a sacerdotes seculares.

El paso de la dominación longobarda a la carolingia se produjo sin traumas para la vida monástica italiana. Lo cual significa que el monacato italiano estaba ya perfectamente consolidado. Motivos de orden estrictamente político llevan a los carolingios a fundar en el norte de Italia algunos monasterios como el de San Pedro de la Novalesa en el Moncenisio a fin de hacer el contrapunto a los monasterios de Bobbio y de Nonántola. Otros monasterios, por los mismos motivos políticos, se vieron grandemente apoyados por los carolingios como el de Farfa, el de Montecasino y el San Vicente de Volturno.

Sin embargo, en la vida monástica italiana tuvo muy escasa repercusión la reforma iniciada por Carlomagno y llevada a cabo por su hijo Ludovico Pío con la ayuda de San Benito de Aniano en el Sínodo de Aquisgrán (817), en el que no tomó parte ningún abad italiano[1]. En cambio, el renacimiento cultural carolingio ejerció un poderoso influjo en los monasterios italianos. Todos los monasterios fundaron escuelas, escritorios y bibliotecas para la formación no sólo de los propios monjes, sino también del pueblo en general. La figura monástica más representativa desde este punto de vista cultural fue, sin duda, Pablo Diácono.

En contra de lo que ocurrió durante el período longobardo, los monasterios, durante el período carolingio adquirieron prácticamente la dimensión de *pequeños estados* en los que el abad ejercía la jurisdicción suprema con tribunales e incluso con ejércitos propios[2].

---

[1] SCHMITZ, Ph., *L'influence de St. Benoît d'Aniane...*, pp. 414-415.

[2] GROSSI, P., *Le abazzie benedettine...*, p. 213.

## 3. Reforma monástica de San Benito de Aniano

Benito de Aniano o Witiza, que este último era su nombre de bautismo, había nacido en torno al año 750. Era hijo de un conde visigodo de la Septimania. Fue educado en la corte de Pipino el Breve y comenzó la carrera de la administración que prometía ser brillante. Participó en las campañas militares de Carlomagno en Italia. En el año 774, después de un accidente, en que estuvo a punto de perecer ahogado mientras prestaba ayuda a un hermano arrastrado por las aguas, decidió consagrarse a Dios en la vida monástica en la abadía de Saint-Seine cerca de Dijon, cambiando entonces su nombre de Witiza por el de Benito.

Inicialmente, Benito tenía una marcada orientación hacia la vida ascética rigurosa de corte monástico oriental. Tan arduo era su ascetismo que, al decir de su biógrafo Ardón, «nadie lo podía tomar como ejemplo. Es más, pretendía incluso imponer a los demás monjes su propio rigor ascético»[3]. Ante las dificultades que encontraba en su monasterio para su ascetismo, decidió abandonarlo, y en el año 780 se retiró a sus tierras de Magalona en el Languedoc, junto al río Aniano, nombre que desde entonces irá indisolublemente al suyo: Benito de Aniano.

Allí vivió como solitario hasta que se le juntaron algunos discípulos con los cuales empezó a observar la Regla de San Basilio; pero dice su biógrafo, «la gracia de Dios le inspiró otro designio: a fin de ser un ejemplo salvador para sus hermanos, se inflamó en el amor por la Regla de San Benito y, dejando a un lado sus luchas solitarias, este atleta avanzó por el campo de batalla para combatir desde entonces con todos los demás»[4]. Esto acaecía hacia el año 787. Fue entonces cuando fundó un verdadero monasterio al que muy pronto acudieron multitud de discípulos.

Benito de Aniano se dedica con ahínco a estudiar la Regla de San Benito y a compararla con toda la legislación monástica anterior. Para ello recopiló todas las Reglas en su *Codex Regularum* en base al cual compuso su *Concordia Regularum,* para demostrar que no hay nada en la Regla benedictina que se oponga a las demás Reglas. El se había percatado de que una de las

---

[3] ARDON, *Vita sancti Benedicti d'Aniane,* 2.

[4] ARDON, *Vita sancti Benedicti d'Aniane,* 2-3.

causas más importantes de la relajación monástica era la diversidad de observancias. Cada monasterio era un pequeño mundo autárquico sin relación alguna con los demás. De ahí que cuando la relajación hacía presa en un monasterio, fuese prácticamente imposible su reforma. San Benito de Aniano pensó que para reformar de verdad la vida monástica era preciso que todos los monasterios retornasen a la observancia de la auténtica Regla de San Benito. El monasterio de Aniano, con sus trescientos monjes, pujante en todos los sentidos, era el prototipo de monasterio observante. De Aniano empezaron a salir monjes reformadores para otros monasterios a petición de algunos obispos como Leidrado de Lyon y Teodulfo de Orleans; incluso Alcuino le pidió monjes para su monasterio de Cormery. Carlomagno le prestó todo su apoyo; lo invitó al Concilio de Francfort (794) y lo envió a la región de Urgel para combatir el adopcionismo de Félix de Urgel, viaje que Benito de Aniano aprovechó para visitar los monasterios de la región y para recoger las Reglas y las tradiciones del monacato español que después incorporó a su *Codex Regularum*.

A partir de la muerte de Carlomagno (814), la reforma emprendida por San Benito de Aniano adquiere un carácter verdaderamente oficial bajo la protección de Ludovico Pío. En ese mismo año el rey lo puso al frente del monasterio de Marmoutiers y, dos años después, pasó a dirigir el monasterio que le construyó en Indem, junto a Aquisgrán (816). En la Dieta del año 816, celebrada en Aquisgrán, los obispos del Imperio disponen que todos los monjes se atengan a las mismas obligaciones conforme a los ideales de Benito de Aniano, prescribiendo que todos los monasterios celebrasen el Oficio divino a tenor de los principios de la Regla de San Benito. Al año siguiente (817), todos los abades del Imperio son convocados a una reunión paralela a la Dieta celebrada en el mismo lugar de Aquisgrán, para completar las disposiciones del año anterior. Fue un verdadero Capítulo General de todos los monjes de Occidente. Allí estuvieron presentes Arnulfo de Noirmoutiers, Apolinar de Montecasino, Alvente de Saint-Hubert en las Ardenas, Agiolfo de Solignac y Josué de San Vicente de Volturno, entre otros muchos. La presencia de Josué, de San Vicente de Volturno, queda atestiguada en la Crónica del monasterio, pero debe existir un error porque este abad murió el 4 de mayo, y el sínodo de Aquisgrán

se inauguró en el mes de julio; pero por encima de estas grandes figuras del monacato occidental sobresalía San Benito de Aniano, que fue el verdadero animador de los debates de la asamblea. Dice su biógrafo:

«A todos les explicó la Regla a fondo; tornó claro para todo el mundo lo que estaba oscuro; resolvió los pasajes difíciles; rechazó los antiguos errores; defendió las costumbres y las adiciones útiles. Hizo aprobar el conjunto por unanimidad y redactó un Capitular que presentó a la firma del emperador, a fin de que este último ordenara su observancia en todos los monasterios del Reino»[5].

Este *Capitular Monástico* en el que se sintetizaba todo el ideal reformista de San Benito de Aniano consta de 72 artículos en los que se tocan todos los aspectos de vida monástica[6]. A fin de que no todo quedase en letra muerta, se nombraron inspectores imperiales encargados de supervisar la implantación de esas normas reformadoras en todos los monasterios. El monasterio de Inden que estaba bajo la dirección del propio Benito de Aniano fue elevado a la categoría de modelo para todos los demás. En efecto, todos los monasterios quedaban obligados a enviar allí dos monjes para que se formaran en la observancia oficial para poder aplicarla después en sus respectivas comunidades.

El Capitular Monástico del año 817 es considerado como la Regla de San Benito de Aniano. Así la llaman los obispos que en el año 821 le dirigen a Ludovico Pío una relación con los asuntos eclesiásticos[7]. La pretensión del santo era imponer a todo el monacato occidental una misma observancia[7 bis]. La reforma parte de la afirmación de que la vida monástica es rechazo del mundo y retiro deliberado para entregarse a una ascesis que conduzca al monje a la salvación. La Regla de los monjes de San Benito fue así retocada en algunos puntos especialmente relativos a la liturgia, que es puesta más de relieve; a la función del abad, cuya autoridad se refuerza; a la alimentación, y al hábito de los monjes, para adaptarlos a las condiciones climáticas del reino franco-germánico, tan distintas de las del Sur de Italia. Se insiste tam-

---

5 ARDON, *Vita sancti Benedicti d'Aniane*, 14.

6 *Capitulare Monasticum*, en BORETIUS, MGH, *Capitulares*, I, p. 343 ss.

7 MGH, *Capitulares*, I, p. 369.

7 bis ARDON, *Vita sancti Benedicti*, 52.

bién en el trabajo manual, bastante descuidado ya. La escuela monástica se reserva para los oblatos que habrán de profesar en el monasterio, rechazando la simple educación secular de los hijos de los nobles como había pretendido Carlomagno de las escuelas monásticas.

Todas las innovaciones de esta reforma fueron aceptadas por los monasterios, a pesar de las resistencias que durante quince años (817-832) le opuso el monasterio de Saint-Denis[8]. La reforma tuvo benéficas consecuencias. Muchos monasterios adquirieron un esplendor nunca conocido hasta entonces. El P. Ph. Schmitz ha llegado a afirmar que «después del mismo fundador, Benito de Nursia, ningún otro ha influido tan ampliamente sobre los destinos del monacato de Occidente como Benito de Aniano»[9]. Sin embargo, no todos coinciden en el modo de valorar el sentido de esta influencia. Hay quienes piensan que San Benito de Aniano no hizo nada más que volver la vida monástica a sus verdaderas tradiciones modelándolas lo más exactamente posible sobre la Regla de San Benito[10]. De la misma opinión es J. Norberthaus el cual advierte sin embargo la excesiva insistencia del reformador sobre la austeridad de algunas observancias en el sentido más riguroso del monacato oriental[11]. En cambio, según U. Berlière, San Benito de Aniano habría introducido en el monacato un ritualismo y un formalismo ajenos al Benedictinismo primitivo[12].

## 4. La exención. El privilegio de libertad. Libertad romana

En la época carolingia surgieron algunas instituciones con la finalidad de proteger la vida monástica contra ciertas situaciones de violencia provenientes unas veces de la sociedad civil y otras

[8] LEO OSTIENSIS «*Septuaginta et duo generalia capitula quae fere omnia apud honesta monasteria, ac si Benedicti Regula, observantur*», «*Chronicon Cassinense*, MGH, *Scriptores*, VII, p. 592.

[9] DHGE, VIII, 177-178.

[10] WINANDY, J., *L'oeuvre monastique de Saint Benoît d'Aniane*, p. 257.

[11] NORBERTHAUS, J., *Benedickt von Aniane*, p. 52.

[12] BERLIÈRE, U., *L'Ordre monastique des origines au XIIe siècle*, Maredsous, 1924.

incluso de la misma Iglesia: *La exención,* el *privilegium libertatis* (privilegio de libertad) y la *libertas romana* (libertad romana).

a) *La exención.* La vida monástica surgió en la Iglesia como un movimiento laical. Los monjes en cuanto laicos estaban sometidos en todo a los obispos como cualquier otro cristiano laico. Durante el primer siglo monástico no hay ninguna fuente que atestigue la pretensión por parte de los obispos de arrogarse ningún poder especial sobre los monjes. Pero, a lo largo del siglo IV y especialmente durante la primera mitad del siglo V, los monjes empezaron a abandonar sus monasterios para mezclarse en asuntos políticos y eclesiales. Durante las controversias cristológicas fueron protagonistas de excepción en acontecimientos como el llamado *latrocinio de Efeso* (449), dando ocasión a notables escándalos entre los fieles.

En este contexto, hay que explicar la intervención del Concilio de Calcedonia (451) que en el canon 4 somete a los monjes a la jurisdicción especial de los obispos. En realidad, el concilio distingue dos categorías de monjes, unos que son dignos de tal nombre y deben ser estimados y venerados por los fieles; y otros, para quienes la vida monástica no es nada más que un pretexto para entrometerse en los asuntos públicos, y estos son indignos del nombre de monjes.

El Concilio de Calcedonia reconoce por primera vez en la historia algunos privilegios a los monjes, equiparándolos a los obispos y a los clérigos en general respecto al uso y administración de los bienes propios (canon 3); se les concede la exención del servicio militar y de los cargos públicos (canon 7). Pero el concilio de Calcedonia establece también el principio general de la sumisión de los monasterios a los obispos de las respectivas diócesis: «El concilio ha decidido que nadie ni en ningún lugar pueda construir o fundar un monasterio o una iglesia sin autorización del obispo de la ciudad; que los monjes de la región y de la ciudad estén sometidos al obispo..., que no abandonen los propios monasterios a no ser que el obispo de la ciudad se lo pida en caso de necesidad» (canon 4)[13]. El canon 8 insiste en la sumisión de los clérigos y de los monjes al obispo.

Estas disposiciones se convirtieron rápidamente en ley común no sólo para los monasterios de Oriente sino también para los de

---

[13] *Conc. Oecum. Decr.,* p. 89.

Occidente. Los obispos occidentales aplicaron los decretos calcedonenses estableciendo esta norma general: «Los abades deben estar sometidos al obispo y los monjes a los abades»[14]. Sin embargo, los concilios africanos conceden a los monasterios una mayor autonomía[15].

Apoyándose en el canon 4 del Concilio de Calcedonia que era bastante indeterminado, muchos obispos se entrometían en los asuntos internos de los monasterios; en la administración de sus bienes; en la disciplina interna y especialmente en la elección de los abades. Los monasterios, para liberarse de estos abusos que entorpecían la vida normal de los monjes, apelaron unas veces a los concilios locales, y otras veces al Papa e incluso a los reyes, que en más de una ocasión intervinieron en su favor con gran autoridad.

El Papa Gregorio Magno (590-604), aunque no legisló de un modo específico sobre la vida monástica, sin embargo en su correspondencia decide en más de una ocasión en favor de los monasterios en casos de conflicto con los obispos, velando siempre por la autonomía necesaria para el buen funcionamiento de la vida interna de los mismos, insistiendo especialmente en la necesidad de que los obispos no se entrometan en la administración de los bienes y, sobre todo, que respeten la libertad en la elección de los abades por parte de los monjes.

El Papa Honorio I (625-638) siguiendo la dirección trazada por Gregorio Magno, concedió al monasterio de Bobbio por primera vez el privilegio de una verdadera *exención monástica,* puesto que prohibía expresamente a los obispos ejercer cualquier tipo de jurisdicción sobre dicho monasterio; ni siquiera podían celebrar la misa en el monasterio sin permiso del abad[16]. Juan V se la concedió a Luxeuil (641). Gregorio II o Gregorio III, sin que se pueda precisar con exactitud cuál de los dos Papas fue (714-741), concedió a dos monasterios de Benevento la misma exención, pero con la mención explícita, cosa que no acaecía en la fórmula de Bobbio, de la sujeción directa a la Santa Sede[17]. El

---

[14] *Concil. de Orleans 511,* c. 19: *Concilia Galliae,* 511-695, ed. C. DE CLERCQ, EN CCL 148/A, p. 10.

[15] MANSI, VIII, 656.

[16] CIPOLLA, C., *Códice diplomático...,* p. 100.

[17] MGH, *Epistolae,* II, pp. 468-469.

Papa Zacarías la concedió al monasterio de Fulda (751) y Esteban II a Saint-Denis (758). Durante un siglo, hasta Nicolás I (858-867), no concedieron ningún privilegio de exención. Nicolás I lo concedió a los monasterios de Corbie y de Saint-Calais. La exención será extendida de un modo general a las Ordenes y Congregaciones monásticas y canonicales fundadas en los siglos XI y XII.

b) *«Privilegium libertatis» (Privilegio de libertad).* Aunque tiene algunos puntos de coincidencia con la exención, no se puede identificar con ella. Tiene su origen en los monasterios fundados por obispos. Estos concedían muchos privilegios y libertades a sus monasterios, que implicaban una disminución de los derechos que las leyes comunes concedían entonces a los fundadores de monasterios. La carta fundacional en la que se establecían esos privilegios concedidos por los obispos fundadores recibía el nombre de *Privilegium libertatis.* Estas cartas fundacionales reconocían generalmente a los monasterios la libertad en la administración de los bienes, la renuncia por parte de los obispos a exigir prestaciones onerosas con ocasión de sus visitas a los monasterios, y, sobre todo, la renuncia a inmiscuirse en la elección del abad y en la vida interna, aunque en ocasiones se reserva al obispo el derecho de confirmar la elección del abad. Sin embargo, no se trata de una exención propiamente dicha, porque los obispos conservan su plena autoridad en el ámbito espiritual y en la vigilancia para eliminar los abusos de los monjes o cuando el mismo abad comete algún delito. Muchas veces, los reyes y los nobles, al fundar un monasterio, pedían al obispo este *privilegium libertatis.*

c) *Monasterios de «libertad romana».* Si la exención era protección *(tuitio)* concedida por la Santa Sede para prevenir las injerencias abusivas de los obispos, la «libertas romana» era la protección concedida por la misma Santa Sede contra las injerencias abusivas de los laicos en los monasterios. El primer caso que se conoce es el de un monasterio de monjas de la ciudad italiana de Lucca (790); pero fue en la segunda mitad del siglo IX cuando esta institución se generalizó después de haberle sido concedida al monasterio de Vézelay (863). Algunos fundadores hacían también donación de sus monasterios a San Pedro, con lo cual estos, con todas sus dependencias, se convierten en propiedad o «derecho de San Pedro» *(Ius Sancti Petri),* y por consiguiente exen-

tos de toda dominación laical. Los monasterios pagaban anualmente, o de la forma convenida y expresada en la carta de donación, un pequeño tributo, más bien simbólico, por esta libertad romana. Al principio, esta libertad romana no implicaba la exención con respecto al obispo del lugar, pero desde finales del siglo X se concede también la exención. Alejandro III (1159-1181) distinguió entre *libertad apostólica* y *protección apostólica.* La primera implicaba la plena exención del monasterio respecto al obispo; pero la segunda mantiene la autoridad del obispo sobre el monasterio. Esta distinción fue incluida en las Decretales de Gregorio IX[18] y confirmada por Bonifacio VIII[19].

En el siglo X se empieza a conceder a los abades algunas insignias pontificales como el anillo, el báculo y la mitra, con lo cual externamente se les equiparaba a los obispos.

---

18 GREGORIO IX, *Decretales,* l. V, t. VII, *De privilegiis,* c. 8.
19 *l. cit.,* c. 10.

# 17. La reforma cluniacense

## Bibliografía

MARRIER, M., *Bibliotheca Cluniacensis,* París, 1614; reimpres. Maçon, 1915. VALOUS, G. DE, *Cluny,* DHGE, XIII (1956), 35-174. Id., *Le monachisme clunisien des origines au XV^e siècle,* 2 t., París, 1935. CHAGNY, A., *Cluny et son empire,* París, 1949. EVANS, J., *Monastic Life at Cluny 910-1157,* Oxford, 1931. Obras colectivas: *Spiritualità cluniacense,* Todi, 1960; *Forschungen über Cluny und die Cluniacenser,* Friburgo, 1959; *L'eremitismo in Occidente,* Milán, 1965. LAMMA, P., *Momenti di storiografia cluniacense,* Roma, 1961. LEMARIGNIER, J. F., *L'exemption monastique et les origines de la réforme grégorienne,* en *À Cluny. Congrés scientifique...,* Dijon, 1950, pp. 288-334. Id., *Hiérarchie monastique et hiérarchie féodal,* «Rev. d'hist. du droit franc., et étrang.», 4.ª serie, 31 (1953), 171-174. SCIEFFER, Th., *Cluny et la querelle des investitures,* RH, 225 (1961), 47-72. LECLERCQ, H., *Saint-Benoît-sur-Loire,* París, 1925. COUSIN, P., *Abbon de Fleury-sur-Loire,* París, 1954. ANTONELLI, G., *L'opera di Odone de Cluny in Italia,* «Benedictina», 4 (1950), 19-40. SCHUSTER, J., *L'imperiale abbazia di Farfa,* Roma, 1921. COLAVOLPE, G., *La Congregazione Cavense,* Badia di Cava 1923. BLOUARD, R., *S. Gérard de Brogne,* Namur, 1959. HALLINGER,

K., *Gorze-Cluny,* 2 t., Roma, 1950-1951. BLIGNY, B., *L'Église et les ordres religieux dans le royaume de Bourgogne aux XI^e et XII^e siècles,* París, 1960. FLICHE, A., *La Réforme Grégorienne,* I, Lovaina-París, 1924. MUNDO, A., *Cluny et les mouvements monastiques de l'Est des Pyrinées du X^e au XII^e siècles,* «Annales du Midi», 75 (1963), 551-573. FITA, F., *La provincia cluniacense de España,* BRAH, 20 (1892), 431-452. GAILLARD, G., *La pénétration clunisienne en Espagne pendant la première moitié du XI^e siècle,* «Bullet. Centr. Internat. Études Romaines», 4 (1960), 8-15. LÓPEZ, C. M., *Leyre, Cluny y el monacato navarro-pirenaico,* «Yermo, 2 (1964), 131-160. CANTARINO, V., *Entre monjes y musulmanes (el conflicto que fue España),* Madrid, 1978. PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media,* II, Madrid, 1933. LINAGE CONDE, A., *Los orígenes del monacato benedictino en España,* 3 vols., León, 1973.

## 1. Nueva decadencia de la vida monástica

La reforma de San Benito de Aniano, llevada a cabo bajo la acción de la Iglesia pero con el control del poder imperial, aportó a los monasterios una gran vitalidad; pero adolecía de un defecto fundamental, el excesivo detallismo de las observancias monásticas, tan ajeno a la *moderación,* características de la Regla de San Benito. Con la reforma de San Benito de Aniano se demostró, una vez más, ese principio fundamental que rige la vida cristiana tanto de las instituciones en general como de las personas en particular: el crecimiento espiritual no se consigue de una vez para siempre, sino que hay que luchar constantemente contra las múltiples debilidades del corazón humano. Tantos las personas, sean estas monjes o simples fieles, como las estructuras monásticas mismas, han de estar permanentemente en actitud de reforma, si no se quiere caer rápidamente en la rutina, principal síntoma de la pérdida del espíritu. El fracaso de la reforma anianense puede explicarse por muchos motivos:

1) Hay que admitir que, a pesar de las buenas intenciones de San Benito de Aniano, esta reforma no provenía del interior del monacato en cuanto tal, sino que fue impuesta desde fuera del mismo en la mayor parte de los monasterios. Este elemento de fuerza exterior fue, por una parte, el prestigio e incluso la santi-

dad de San Benito de Aniano; y, por otra, el impulso proveniente del esplendor de la dinastía carolingia. Ahora bien, el reformador murió muy pronto (821); y el Imperio decayó rápidamente, llegando incluso a la fragmentación.

2) Las controversias políticas que concluyeron con la división del Imperio (843) fueron la causa o, por lo menos, la ocasión de que los monjes volvieran a mezclarse en asuntos temporales que sembraron el desorden en el interior de los monasterios, de modo que algunos de los más importantes como Fulda, Reichenau, Corbie, excluían, por norma, del cargo de abad a los monjes que no provenían de la nobleza.

3) Los nobles que ambicionaban las riquezas de los monasterios empezaron a inmiscuirse de nuevo en la vida de los mismos. El privilegio de *inmunidad* eximía a los monjes de la jurisdicción de los funcionarios reales, pero como los abades y los monjes en general, por ser eclesiásticos, no podían realizar algunas funciones que la inmunidad llevaba consigo, como los castigos de sangre o el servicio militar, era necesario designar a un laico entre la nobleza local para que desempeñara estas funciones como protector o abogado.

4) Esta situación se agravó aún más cuando los reyes y emperadores, para recompensar a sus vasallos por los servicios prestados, al no tener ya tierras que darles en feudo, les entregaban algunas abadías sobre las que ellos tenían el derecho de nombramiento del abad. Otro tanto hicieron los obispos con sus monasterios. Se puede imaginar fácilmente cuál sería la observancia en aquellos monasterios cuando entraba como abad un laico con su mujer, con sus hijos y sus siervos, aunque después nombrase un sustituto suyo para dirigir la vida espiritual y la disciplina interna del monasterio. No fue único el caso del monasterio en que los monjes, imitando a su abad laico, tomaron esposas y vivían a expensas de los bienes del monasterio. Con ello, más que cenobios de vida contemplativa, los monasterios se convirtieron en colonias de familias en las cuales no faltaban ni las rivalidades, ni los desenfrenos. El ejemplo más triste de esta degeneración la ofrece el monasterio de Farfa. Era un monasterio rico en tesoros. En

el año 891 fue destruido por los musulmanes. Al intentar restaurarlo, no sólo materialmente sino también espiritualmente, en el año 925, se dio lugar incluso al asesinato de algún abad por parte de los monjes que no estaban ya habituados a disciplina monástica de ningún orden porque vivían en el monasterio y en sus propiedades con sus esposas y sus hijos.

5) La decadencia monástica se agravó aún más a finales del siglo IX con las invasiones de los normandos y de los musulmanes. Estos habían establecido una cabeza de puente entre Capua y Gaeta junto al Garellano y otra en La Garde-Freinet junto a Niza desde las cuales emprendían incursiones de rapiña cuyas víctimas más fáciles eran los monasterios que generalmente carecían de defensa. El hecho es que muchos monasterios fueron arrasados, tanto por los normandos como por los musulmanes, más por los primeros que por los segundos.

La vida monástica parecía destinada a la muerte. Porque si el abad era un laico, ¿cómo se podía ver en él a un maestro de espíritu? ¿Qué monje se sentiría obligado interiormente a prestarle obediencia? ¿Quién se podría entregar ilusionadamente a un trabajo manual, si todos sus frutos iban a parar a manos ajenas que los dilapidaban alegremente? El triste espectáculo que ofrecía la vida monástica occidental (al margen de España donde esta descripción era enteramente ajena) a principios del siglo X, inmediatamente antes de la fundación del monasterio de Cluny, lo presentaba así el arzobispo Hervé de Reims en el sínodo de Trosly (909):

«Acerca del estado o, por mejor decir, de la decadencia y corrupción de los monasterios, muy poco es lo que podemos referir y decretar. Unos han sido arrasados o destruidos por los paganos; otros se vieron privados de sus bienes, y abocados casi a la aniquilación. Ya no observan Regla alguna. Sean monjes, canónigos o monjas, ya no tienen la dirección y gobierno propio, que según el derecho les corresponde; y si contra toda prescripción eclesiástica, se someten a prelados extraños, viven de manera desordenada, debido en parte a indigencia y mala voluntad, pero casi siempre por culpa de sus superiores que son completamente ineptos. Aquellos que debieran aspirar a la santidad y a una conducta celestial, se hallan absorbidos por negocios terrenos, y algunos por la penuria abandonan el monasterio y, quieran que no, se ven envueltos en el mundo y ejercitan profesiones mundanas.

Como no se diferencian del pueblo por una vida más meritoria, antes

bien se consagran a bajas ocupaciones, el vulgo hace mofa de ellos y los desprecia...

Pero ahora en los monasterios viven abades laicos, con sus mujeres, hijos, vasallos y perros de caza. ¿Cómo uno de esos abades va a ser capaz de explicar la Regla, si al presentarle el libro de la misma, tiene que confesar que no sabe leer?»[1].

A esta serie de males le va a poner remedio un movimiento de reforma iniciado en el monasterio de Cluny y que se va a extender por toda Europa. Lo más puro del espíritu de San Benito de Aniano estaba a punto de reverdecer. El había llamado la atención de los monjes sobre el peligro de aislamiento que impide la reforma cuando un monasterio decae de su espíritu. Contra ese aislamiento había lanzado la idea de una organización centralizada y jerarquizada de monasterios que será recibida en herencia por los cluniacenses.

## 2. Cluny, un monasterio libre

En septiembre del año 909 el duque de Aquitania, Guillermo III el Piadoso (muerto 918) hizo donación de sus tierras de Cluny, a 15 kilómetros al noroeste de Maçon junto al río Grosne, para la fundación de un monasterio[2]. El fundador quiso que el monasterio quedase desde el primer momento en plena libertad, porque estaba persuadido de que los llamados *monasterios propios* perdían fácilmente el espíritu originario a causa de las injerencias abusivas de sus propietarios en la vida interna y externa de los monjes. El duque hace donación de su dominio a San Pedro y a San Pablo, quedando así bajo la protección inmediata del Romano Pontífice. Por esta *libertad romana,* el monasterio de Cluny se obligaba a pagar, cada cinco años diez sueldos de oro para el aceite de las lámparas de San Pedro y San Pablo. En

---

[1] MANSI, 18/A, 270.

[2] La carta de donación de sus tierras de Cluny está redactada y confirmada por Guillermo de Aquitania, en Bourges, en el mes de septiembre del año 909, aunque la fecha tradicional de la fundación de Cluny se suele considerar el año 910, y no falta algún autor, como F. Lot, que la retrasa hasta el 911. Cfr. VALOUS, G. DE, *Le monachisme clunisien des origines au XVᵉ siècle,* 2 vols., Picard, 1935.

la carta fundacional se decía expresamente que «ningún príncipe secular, ningún conde, ningún obispo, ni siquiera el mismo Pontífice de la silla romana podrá apoderarse de los bienes de dichos servidores de Dios, ni sustraer una parte, ni disminuirlos, ni cambiarlos ni darlos en beneficio»[3].

La donación es para que «en Cluny se construya un monasterio regular en honor de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo y para que allí se reúnan monjes que vivan bajo el poder y dominio del abad Bernón y después de su muerte, tendrán el poder y la autorización de elegir por abad a un monje cualquiera de su Orden conforme a la voluntad de Dios y a la Regla de San Benito»[4]. Para dirigir el monasterio que inicialmente constaba de doce monjes, el piadoso duque fundador designó al primer abad, *San Bernón,* un monje plenamente reformado y refomador. Sin duda la causa decisiva del éxito de la reforma cluniacense reside en la personalidad y santidad incluso, no sólo del primer abad sino de todos sus sucesores, varios de los cuales tuvieron un gobierno muy largo: Bernón (909-927), Odón (927-942), Aimaro (942-954), Mayolo (954-994), Odilón (994-1049), Hugo (1049-1109), Poncio (1109-1122), Pedro el Venerable (1122-1157).

La historia de Cluny está íntimamente ligada a la historia de sus grandes abades. Bernón, proveniente de una noble familia de Borgoña, profesó en San Martín de Autun (880), un monasterio de la reforma de San Benito de Aniano; pero años más tarde pasó al monasterio de Baume de origen columbaniano. En 890 fundó el monasterio de Gigny en unas tierras de su propia familia, después vendrán Berry y Bresse. En el año 894 consiguió del Papa Formoso una bula por la que se le concedía la libre elección de los abades de sus monasterios sin intervención alguna ni de laicos ni de eclesiásticos. Después de la fundación de Cluny, Bernón siguió como abad de todos sus monasterios anteriores. En su testamento distribuye sus monasterios entre su sobrino Widón (Gigny, Baume) y su discípulo preferido Odón a quien designó abad de Cluny, con la obligación de mantener en ellos la misma observancia.

Bajo el mandato de Odón, la reforma cluniacense se afirma y se propaga. Muchos patronos de monasterios llamaban a Odón

---

[3] MARRIER, M., *Bibliotheca Cluniacensis,* col. 6.

[4] *Ibídem.*

para reformar sus monasterios o para confiarle las nuevas fundaciones. La reforma se propaga especialmente por Aquitania. Alberico le encargó la reforma de los monasterios de Roma. Odón no se preocupa tanto por reforzar los lazos de los monasterios reformardos con Cluny, cuanto de inculcarles una firme observancia monástica conforme a la Regla de San Benito. Algún monasterio se afilia a Cluny, pero la mayor parte de los 17 monasterios que en el año 937 le estaban sometidos, no tenían con él una fuerte vinculación jurídica. En esta misma línea prosigue Aimaro.

Mayolo gobierna Cluny desde el año 948 como coadjutor de Aimaro, que había quedado ciego, aunque su abadiado oficial comienza en 954. Fue el gran organizador de la reforma cluniacense, estableciendo lazos más fuertes de los monasterios reformados con la abadía madre de Cluny. Bajo su mandato se multiplican especialmente las *celdas,* es decir, casas que no alcanzan el rango de abadía, sino que dependen enteramente del abad de Cluny. Así se da lugar a una Congregación u Orden cluniacense propiamente dicha. Los monjes de todos los monasterios y *celdas* se someten libremente a unas mismas observancias: las *Costumbres Cluniacenses,* cuyo primer esbozo parece que fue redactado ya por San Odón.

San Mayolo designó a su sucesor, San Odilón. Su prolongado gobierno (994-1049) consolidó el control ascendente de los monasterios reformados mediante la *traditio* (entrega) de los mismos al abad de Cluny o, más sencillamente, aceptando la *submissio* (sumisión) a Cluny. Durante su mandato la reforma se introduce en España. Es la época de oro de Cluny.

San Hugo (1049-1109) fue uno de los personajes más importantes de su tiempo, no sólo eclesiástica, sino también civilmente. Fue el gran valedor del emperador Enrique IV ante Gregorio VII cuando la penitencia de Canosa. La reforma prosigue su expansión por Francia y alcanza algunas regiones periféricas de Alemania porque los reyes y príncipes alemanes se muestran reticentes ante Cluny a causa de su centralización, y también porque en Alemania se ha iniciado una reforma monástica autóctona. En cambio, la reforma cluniacense penetra ampliamente en el Norte de Italia; llega también a algunos monasterios de Inglaterra y de Polonia, e incluso se constata su presencia en Palestina.

Después de San Hugo se frena la expansión cluniacense.

Coincidiendo con su muerte se inicia el camino de la fundación de los Cistercienses hacia donde afluirán, sobre todo con San Bernardo, las vocaciones que anteriormente monopolizaba Cluny. Además durante el mandato del abad Poncio (1109-1122) se produce un notable malestar entre los cluniacenses que le obligan a renunciar en 1122. Le sucedió San Pedro el Venerable (1122-1157) que consigue devolver la paz a la Orden cluniacense, a pesar del intento de Poncio por recuperar la silla abacial en 1125. El mandato de San Pedro el Venerable se vio bastante turbado por las controversias mantenidas con San Bernardo. Todo esto contribuye al desprestigio de Cluny; pero sobre todo, hay que tener en cuenta que empezaban unos tiempos nuevos caracterizados por los movimientos comunales y por el retorno a la Iglesia pobre de los orígenes. Se planteaban unos retos nuevos que exigían unas respuestas nuevas. Se anunciaba el tiempo nuevo de las Ordenes Mendicantes.

## 3. La organización cluniacense

El Papa Juan XI, en 932, tomó el monasterio de Cluny bajo su inmediata protección: «Que la iglesia de Cluny quede libre del dominio de los reyes, de los obispos, de los condes e incluso de cualquier pariente del duque Guillermo». El Papa le confía a Cluny la misión de propagar la reforma, porque «en estos tiempos casi todos los monasterios son infieles a su regla». Para que esta reforma pudiera tener efectos duraderos, los monasterios reformados eran unidos a Cluny. Los abades de Cluny fueron poco a poco centralizándolo todo en sus manos. Esto constituía una auténtica novedad, pues anteriormente todos los monasterios, y especialmente los benedictinos, eran autónomos, pequeños mundos autárquicos, en los que cada uno se autoabastecía tanto en el orden material como espiritual.

En Cluny se consideraba a los monasterios reformados como ramas de un mismo árbol. Su abad era el abad supremo de todos los demás monasterios, aunque la organización cluniacense permitía la existencia de varias clases: 1) Las abadías propiamente dichas, que tenían su verdadero y propio abad, aunque con cierta dependencia, puesto que la elección de los abades tenía que ser siempre confirmada por el abad de Cluny. 2) Los prioratos no

tenían abad, sino un prior designado desde Cluny no a perpetuidad, sino para un tiempo determinado. 3) Monasterios independientes que tenían con Cluny unión de oraciones y contratos de reversibilidad mutua de los méritos espirituales. En esta categoría estaban, entre otros, los monasterios de Montecasino y el de La Trinidad de Vendôme, que no pueden ser considerados como cluniacenses propiamente dichos.

Tanto las abadías como los prioratos eran visitados periódicamente por el abad de Cluny o por sus delegados. Cluny era una organización típicamente medieval porque los abades y los priores están ligados al abad de Cluny como los vasallos a su señor, aunque con algunas matizaciones. El lazo de unión de aquella gigantesca institución de más de 2.000 abadías y prioratos en el tiempo de su máximo apogeo era el abad de Cluny. En el siglo XII los monasterios fueron divididos en diez provincias a fin de que el gobierno fuese más eficaz y más ágil: Auvergne, Francia, Gascuña, Lyon o Cluny, Poitou, Provenza, Alemania, Inglaterra, España y Lombardía. Todas bajo la vigilancia directa del abad de Cluny.

San Pedro el Venerable (1122-1157) instituyó el Capítulo General, al que acudían los abades, priores y superiores de las celdas o casas más pequeñas. Se celebraba en Cluny anualmente. Fue un intento de adaptar el sistema absolutamente vertical propio del feudalismo a la nueva mentalidad que pretendía una toma de decisiones más horizontal.

Los monjes se reclutaban entre los niños que frecuentaban las escuelas de los monasterios. También se admitían jóvenes y hombres maduros, pero se preferían las vocaciones infantiles puesto que eran más dóciles y maleables. Las personas integrantes de las comunidades monásticas cluniacenses se dividían en tres categorías: oblatos, novicios y profesos. La mayor parte de los profesos eran ordenados de sacerdotes. Hay también otras personas con ciertos lazos de dependencia del monasterio: son los domésticos, que pueden ser siervos o libres. No faltaban en torno al monasterio hombres y mujeres, viudos generalmente, que habían entregado sus bienes al monasterio a cambio de vivienda, alimentación y asistencia espiritual.

La vida en los monasterios cluniacenses era la vida benedictina, tal como el Padre del monacato occidental la había ordenado en su Regla, aunque matizada por las *Costumbres Clunia-*

*censes,* que afectaron de un modo especial al ordenamiento de la liturgia y del trabajo manual. El empleo del tiempo estaba minuciosamente controlado entre horas de trabajo y horas de oración detalladamente reglamentada. El trabajo manual fue reducido al mínimo, hasta el punto de que los trabajos agrícolas se tornaban imposibles a causa de los prolongados oficios litúrgicos que desarrollaban en las espléndidas iglesias de los monasterios. Si el trabajo manual ya no es tenido en aquel honor que le concede la Regla benedictina, el trabajo intelectual, en cambio, adquiere un mayor relieve, aunque no haya dado unos resultados demasiado vistosos, como lo atestigua la escasez de obras verdaderamente originales. Los escritorios funcionaron muy bien, pues han transmitido manuscritos magníficos, sobre todo litúrgicos.

La oración litúrgica ocupa la mayor parte del día del monje cluniacense. Cada día recitaban 138 salmos. Cada día una misa cantada y con frecuencia dos. Se acumulan también otras oraciones no litúrgicas, especialmente por los difuntos. Los numerosos sacerdotes celebraban diariamente la misa en privado. Para ello fue necesario multiplicar los altares secundarios en las iglesias monásticas. Los monjes laicos comulgan una vez al mes, y en las fiestas principales, bajo las dos especies.

En general, se podría afirmar que los cluniacenses han dulcificado algunas austeridades de la Regla de San Benito, especialmente en la alimentación, que ahora se hace más variada y mejor aderezada. El monje cluniacense tiene su celda individual, en contraposición al dormitorio común establecido en la Regla benedictina. Además del hábito de color marrón oscuro, casi negro, —de ahí la expresión *monjes negros,* como se designará a los cluniacenses en contraposición a los cistercienses, *monjes blancos*—, tenían también otros vestidos suplementarios.

Todas estas innovaciones legislativas no son simplemente caprichos del legislador, sino que responden a una nueva concepción de la vida monástica. Es una espiritualidad nueva la que está en la base del complejo mundo cluniacense. El monje primitivo definido por la Regla de San Benito era un *cristiano penitente* que estructura su vida espiritual sobre la humildad, la obediencia absoluta al abad, la vida comunitaria como escuela del servicio del Señor, siempre bajo la dirección del abad que hace las veces de Cristo en el monasterio. Evidentemente, también los cluniacenses practican todas esas virtudes; pero no cons-

tituyen ya el polo de atracción de toda la vida del monje. El cluniacense es ante todo un hombre de oración que emplea en ella la mayor parte de la jornada. Es un hombre contemplativo, para lo cual le ayuda sobremanera la ordenación sacerdotal. El cluniacense ora por sí mismo y ora por los demás, especialmente por los muertos. Esta preocupación por los demás lleva al cluniacense a abrirse, más que el benedictino tradicional, a la realidad del mundo circundante, a través de las escuelas monásticas y de la hospitalidad. El cluniacense no huye del mundo, de la sociedad, sino que se experimenta a sí mismo como complementario o, mejor aún, como uno de aquellos tres elementos constitutivos de la sociedad medieval: los que rezan, los que luchan y los que trabajan. El monje ocupa el primer puesto en aquel mundo que giraba todo en torno a la fe cristiana.

## 4. Irradiación monástica de Cluny

La vida monástica se reformó por entero durante los siglos X y XI gracias a Cluny. Si bien es cierto que no todos los monasterios fueron afiliados a la gran abadía francesa, no se puede negar que todos se vieron afectados por el altísimo ejemplo de piedad y de observancia monástica que irradiaba de Cluny. Algunos monasterios reformados por Cluny quedaron en plena libertad y se convirtieron en centros autónomos de reforma. Tal fue el caso del monasterio de San Benito de Fleury-sur-Loire, reformado por San Odón en 930. Las costumbres de Fleury pasaron a Inglaterra por obra de Etelvoldo y Oswaldo, amigos de Dunstan. También Navarra se benefició de esta reforma fleuriense. Otro tanto hay que decir del monasterio de San Benigno de Dijon, que expandió la reforma por el Norte de Italia y por Alemania. Algo semejante ocurrió con los monasterios de Aurillac, Marmoutier, Molesme y San Víctor de Marsella, aunque este último no estaba bajo la órbita de Cluny y tuvo un fuerte influjo en monasterios de Cataluña y de Cerdeña. El *Ordo Cluniacensis* suscitó por todas partes vocaciones deseosas de una entrega absoluta e incondicional al ideal más puro de San Benito. Su ejemplo cundió por otras regiones dando lugar a la reforma de algunos monasterios que, independientemente de Cluny, fueron reformando, a su vez, a otros. Esto acaeció especialmente en

Alemania, donde Cluny no consiguió sino una penetración muy periférica, y en el Sur de Italia, donde a pesar de los esfuerzos no logró anexionar ningún monasterio.

En la baja Lorena, los primeros intentos de una reforma propiamente dicha se conectan con San Gerardo de Brogne (muerto en 959). Gerardo descendía de una noble familia lotaringia. Por el año 913, casi simultáneamente a Cluny, fundó un monasterio en sus propiedades de Brogne, cerca de Namur (Bélgica). Este pequeño monasterio se convirtió en foco de irradiación reformadora porque los príncipes de la región, como Gilberto de Lorena y Arnulfo, margrave de Flandes, le confiaron a Gerardo de Brogne sus monasterios para que los reformase a su estilo. Así entraron en la influencia de Brogne los monasterios de Saint Ghislain (Hennegau), los de Gante, los de Saint-Bravo y Saint-Pierre en Mont-Blandain. Aunque después de la muerte de San Gerardo, la reforma de Brogne perdió mucho de sus alientos; sin embargo, sus monasterios no decayeron de su espíritu porque surge entonces en la alta Lorena, concretamente en Gorze, otro foco irradiador del espíritu monástico más genuino.

El monasterio de Gorze, ciudad situada a 18 kilómetros al Sudoeste de Metz (Francia), había sido fundado por San Crodegango de Metz en el año 747. Después de un largo período de florecimiento se sumergió en una profunda decadencia. En el año 933 Abalbero, Obispo de Metz, lo restauró y lo confirió a un grupo de monjes reformados que lo convirtieron en un foco de expansión reformadora por espacio de dos siglos (933-1150). La reforma de Gorze pasó de Lorena a Alemania y a Inglaterra por obra de Dunstan, que estuvo allí en el año 956, e incluso a Montecasino cuando Conrado II designó a Riquerio, monje de Niederaltaich, como abad (1038). Gorze aglutinó más de 250 monasterios.

La reforma iniciada en Gorze alcanzó cotas más altas cuando los obispos Adalbero II de Metz y Bertoldo de Toul entregaron a comienzos del siglo XI algunos monasterios, incluido el de Gorze, al gran reformador Guillermo, abad de San Benigno de Dijon, con el cual la reforma de Gorze entró en la dinámica de la reforma cluniacense (1015-1017). A partir de este momento, la fuerza propulsora de la reforma en Lorena pasó del monasterio de Gorze al de Saint-Vannes de Verdún bajo la dirección del abad Ricardo (1005-1046), pero Saint-Vannes asumió los usos

y costumbres cluniacenses y logró federar en torno a sí a unos 20 monasterios.

La reforma de Gorze, en contraposición a la de Cluny, se caracterizó por un mayor apego a los valores monásticos tradicionales; no aspiró a una centralización, sino que se limitó a fomentar una asociación de monasterios fundada en la observancia de una misma Regla, en algunas costumbres idénticas y en la oración por los difuntos de los monasterios unidos. La *libertad* no se entendió en Gorze como opuesta a la jurisdicción de los obispos e incluso de los señores laicos. Gorze se caracterizó también por una mayor apertura a la cultura, como lo demuestran sus florecientes escuelas monásticas y sus nutridas bibliotecas.

En Italia, la reforma cluniacense se afianzó especialmente en tiempos de San Mayolo (954-994); pero en el Sur no penetró a pesar de que Farfa y Montecasino aceptaron su reforma, pero conservando su plena independencia. Sin embargo, también el Sur de Italia aceptará la reforma cluniacense a través de la *Congregación de Cava*. En 1011 el monje San Alferio, discípulo de San Odilón de Cluny, regresa a su patria y funda el monasterio de la Santísima Trinidad en Cava dei Tirreni (Salerno). Cava expande ampliamente su acción reformadora por todo el Sur de Italia, pasando también a Sicilia en tiempos del abad San León (1050-1079), pero quien le dio una organización semejante a la cluniacense fue su tercer abad San Pedro I (1079-1123), que había sido formado también en Cluny. La Congregación de Cava llegó a contar con cerca de 30 monasterios, 97 iglesias, dos castillos y más de 3.000 monjes. Se regía por la Regla de San Benito y por las *Consuetudines Cavenses*. Se caracterizó por una vida más activa que la de los cluniacenses propiamente dichos, pues se dedicaban al ministerio pastoral en sus iglesias y prioratos; levantaron hospitales y tenían una amplia red de asistencia social o caritativa.

## 5. Cluny y la Reforma Gregoriana

La Iglesia, durante los siglos X y XI, tenía planteado un reto de difícil respuesta en el contexto de aquella sociedad feudal. Se trataba de la *confusión* de *lo espiritual* y de *lo temporal,* de *lo eclesial* y de *lo político*. Confusión que si en tiempos anteriores

dio sin duda alguna frutos buenos, a lo largo de los siglos X y XI había degenerado en una auténtica corrupción moral cuyos aspectos más visibles eran el concubinato del clero y la simonía. A estos males solamente se les dará una solución adecuada después de la dramática confrontación entre el Papa Gregorio VII y el emperador Enrique IV de Alemania.

La preocupación fundamental de la Reforma Gregoriana era la *libertad* de la Iglesia, pues solamente mediante ella se podría conseguir la regeneración del clero. Mientras los laicos tuviesen en sus manos el nombramiento de los obispos y de los altos cargos eclesiásticos cabía la posibilidad, como así estaba sucediendo desde hacía dos siglos, de que se nombrasen para el ministerio eclesiástico gentes sin vocación que continuarían mancillando la imagen de la Iglesia con su nicolaísmo y con su simonía.

Ahora cabe preguntar ¿cuál fue el influjo real de Cluny en la reforma general de la Iglesia que se conoce con el nombre de Reforma Gregoriana? Hay quienes afirman que los cluniacenses no pudieron tener influjo alguno en la lucha contra las *investiduras laicales* porque, al negar con su vida ascética la relación con el mundo y la cultura, era imposible su contribución a todo aquel movimiento reformador que implicaba un completo conocimiento de la situación sociopolítica y sociocultural de su tiempo. Su acentuación de la oración y de la liturgia en detrimento de la acción práctica habría impedido a los cluniacenses un programa concreto tendente a levantar la Iglesia de su estado de sujeción al poder de los laicos[5]. Todo eso es cierto. La reforma cluniacense no tenía como finalidad responder de un modo directo a una exigencia de la Iglesia desde una perspectiva mermante táctica. La respuesta de Cluny, como la respuesta de toda vida monástica, en su sentido más específico, es siempre una *respuesta religiosa,* no político-social.

Sin embargo, el movimiento espiritual que se inició en Cluny no se limitó a los ámbitos estrictamente monásticos, sino que tuvo una poderosa repercusión en la sociedad y en la Iglesia en general, y de un modo especial en la afirmación de los ideales religiosos del Papa Gregorio VII. Aquella reforma de Cluny interpretó, como nadie, las exigencias espirituales de la *nueva plebe,* anhelante de una vida más libre y de una religiosidad más íntima,

[5] FLICHE, A., *La Réforme Grégorienne,* I, 46.

exigencias que no se avenían ya con el antiguo sistema feudal, tanto a nivel de sociedad como de Iglesia.

La Reforma Gregoriana no fue ciertamente obra directa de Cluny, como tampoco fue obra exclusiva de Gregorio VII, tan amigo de los cluniacenses que pasó alguna temporada incluso en Cluny antes de acceder al solio pontificio. Pero los cluniacenses la prepararon muy eficazmente. Ahora bien, su acción no se limita al hecho de que cualquier movimiento reformador de la vida monástica tiene que influir necesariamente de un modo positivo en la vida de la Iglesia de su tiempo, sino que su acción va más allá, hasta tocar el elemento específico mismo de la Reforma Gregoriana.

En efecto, con su propia *libertad* frente a cualquier poder temporal, Cluny contribuyó a clarificar las ideas en torno a la necesaria distinción entre lo espiritual y lo temporal, entre lo eclesiástico y lo político. Con su propia conducta y con su modo de gobierno atacaban directamente al sistema de las *investiduras laicales*. No es el señor feudal, sea éste noble, príncipe o incluso rey, quien nombra los abades de Cluny ni a los abades dependientes de este monasterio; tampoco reciben su nombramiento de los laicos los rectores de las iglesias dependientes de Cluny, sino que son los mismos monjes quienes se dan autoridades internas y es el abad de Cluny de quien recibirán autoridad los demás cargos de la Orden cluniacense, a través de la designación o de la confirmación. Incluso la verticalidad cluniacense será un buen ejemplo para la verticalidad eclesial tan fomentada desde Roma, empezando por el propio Gregorio VII con su *Dictatus Papae*.

La Reforma Gregoriana no habría podido tener éxito si la nobleza y, sobre todo, el pueblo llano no hubiesen estado mentalizados y educados con el ejemplo cluniacense para comprender y sentir las exigencias espirituales implicadas en aquella lucha contra la investidura laical, que podía tener tantas apariencias de lucha política y de apetencia de poder por parte de Gregorio VII. Esa mentalización y esa educación la había adquirido el pueblo gracias a Cluny. Y no tanto por una obra de lucha y propaganda verbal cuanto por el modo de vida de los monjes. Los cluniacenses eran un ejemplo viviente de lo que la Reforma Gregoriana pretendía. Los buenos resultados de su *libertad* e *independencia* de los señores feudales podían ser un buen ejemplo de lo que podría suceder en la Iglesia universal si conseguía la misma inde-

pendencia y la misma libertad[6]. Por otra parte, un buen número de los protagonistas directos de la Reforma Gregoriana eran monjes de Cluny, incluso algún Papa, como Urbano II y, en cierto modo, Gregorio VII, eran cluniacenses también. Sin embargo, Cluny, en tanto que institución monástica, no tuvo un protagonismo directo en la lucha contra las investiduras laicales.

## 6. Presencia de Cluny en la sociedad

La rápida expansión alcanzada por los cluniacenses es la mejor demostración de que su espíritu conectaba con la realidad social de su tiempo. Cluny era el espejo en el que se contemplaba aquella sociedad de los siglos X y XI. Incluso el espíritu heroico que caracterizaba a la nobleza feudal se advierte en los monasterios cluniacenses, porque la vida monástica obliga a un estilo de experiencia heroica, aunque se trate de un heroísmo distinto del exigido por el manejo de las armas. También el monje tiene sus enemigos a los que ha de combatir con sus armas específicas: el recogimiento, la humildad, el silencio, la mortificación y, sobre todo, la caridad que ayuda a los demás en vez de oprimirlos.

La organización cluniacense fue, a su vez, la mejor respuesta del espíritu universal de la Iglesia a la desmembración de la sociedad feudal. En aquella sociedad hecha pedazos e inorgánica que era el feudalismo, Cluny aceptó como misión propia el luchar contra los evidentes peligros del aislamiento, y especialmente la misión de proteger al individuo abandonado a sus solas fuerzas y a los ataques que le vienen de todas partes. Por eso Cluny concentró todos los poderes en una sola mano. Allí había unidad de Regla, de liturgia, de dirección espiritual, de administración y, en cierto modo, también de abad. Después del derrumbamiento del orden romano, Cluny fue el más valioso intento de organización y también la más duradera victoria alcanzada sobre el desorden[7].

Los cluniacenses fueron muy amados por el pueblo llano, a pesar de que la mayor parte de los abades, por supuesto todos

---

[6] ALVAREZ GÓMEZ, J., *La Vida religiosa ante los retos de la historia*, pp. 84-85, Madrid, 1979.

[7] MOURRE, M., *Histoire vivante des moines*, p. 326, París, 1965.

los de Cluny, provenían de la alta nobleza. El pueblo veía en los monasterios las fortalezas de Dios del mismo modo que veía en los castillos feudales las fortalezas de este mundo. El esplendor del culto cluniacense cautivaba al pueblo sencillo. Ellos expandieron por toda Europa una veneración especial a María, a la que se consideraba como soberana cuyo vasallaje es dulce carga. A ellos se debe la afirmación de la fiesta de la Asunción como una de las más importantes del ciclo litúrgico latino. Ellos divulgaron la devoción a María y a los santos a través de imagencitas muy apreciadas por la gente sencilla. Y, sobre todo, a los cluniacenses se les debe el culto a los difuntos, que se arraigó muy pronto por toda Europa, llegando a establecerse un día de fiesta para su especial conmemoración.

Cluny cultivó de un modo peculiar el arte. Para ellos el arte es una vía que conduce a Dios. Los monjes no son estetas sino artistas. El primado que para los cluniacenses tiene la Liturgia explica el esplendor de sus iglesias. La Liturgia tiende a la perfección, no sólo por la elección de los textos, del canto, sino también porque debe desarrollarse en un marco digno de Dios. Los arquitectos, los escultores, los vidrieros, los pintores se esmeran para conseguir un espacio espléndido. La espléndida basílica de Cluny, cuya primera piedra colocó San Hugo en 1088 y concluida por San Pedro el Venerable el 1130, es la mejor prueba de ello. Fue la basílica más grandiosa de toda la Cristiandad en aquel tiempo. Esta basílica fue el punto culminante del apogeo cluniacense, pero también el punto de partida de su decadencia. Cuando se concluye esta basílica (1130), Cluny tiene mucho poder, mucha fuerza todavía; pero su espíritu ya no es el mismo de los orígenes; ya ha surgido la reacción cisterciense y empiezan a ponerse en marcha los *movimientos pauperísticos* que piden el retorno a la Iglesia pobre de los orígenes. La basílica de Cluny era para aquellos pobres itinerantes el signo más evidente de que «el pobre Señor Jesús no habita en los palacios de los canónigos ni en las confortables mansiones de los monjes». En lontananza se veían las primeras luces del alba de las Ordenes Mendicantes.

La prueba más palpable de que los cluniacenses conectaban con la sociedad de su tiempo y de que ejercían una notable influencia sobre ella está en el hecho de que pudieron emprender una campaña de pacificación de aquellos hombres que no tenían otro ideal que vivir y morir luchando. La violencia era algo insti-

tucionalizado contra la que la Iglesia de los siglos anteriores no había conseguido prácticamente nada. La *Paz de Dios* obligaba a los nobles, por juramento, a no oprimir a los débiles, a no despojarlos de sus bienes. Y por la *Tregua de Dios* los nobles se obligaban también con juramento a abstenerse de la guerra desde la tarde del miércoles hasta la mañana del lunes. Estas decisiones adoptadas en el Concilio de Charroux (989) fueron asumidas con interés por los cluniacenses, consiguiendo, en cierto modo, bautizar la guerra poniéndola al servicio de los pobres y de la Iglesia[8].

El pueblo veía en los cluniacenses su propia mentalidad, sus propios sentimientos, sus propios gustos; pero sobre todo veía en ellos a hombres entregados con ahínco a su propia santificación personal. Los cluniacenses, lejos de replegarse sobre sí mismos en una contemplación evanescente, se complicaron la vida mezclándose en los problemas más concretos de la sociedad de su tiempo. Los cluniacenses eran conscientes del aprecio del pueblo, lo que les llevaba no pocas veces a una autocomplacencia que podría encontrar su mejor expresión en aquellas palabras de un cluniacense llegado a Papa, Urbano II, cuando afirmaba que «penetrada más profundamente que las demás por la gracia divina, la Congregación de Cluny brilla sobre la tierra como un nuevo sol». Razón no le faltaba, porque jamás un monasterio había sostenido durante tres siglos una supremacía espiritual, social y cultural como Cluny.

## 7. La reforma cluniacense en España

Las primeras manifestaciones congregacionalistas entre los monasterios de Cataluña se constatan desde la segunda mitad del siglo X y se afianzan a lo largo del siglo XI. Hay uniones monásticas simplemente espirituales sin efectos jurídicos de ninguna clase, pero las hay también de centralismo jurídico al estilo cluniacense[9]. Este asociacionismo del monacato catalán se orienta

---

[8] R. d'Abadal atribuye el origen de la *Tregua de Dios* al monasterio de Ripoll en tiempos del abad Oliba. ABADAL R. D', *L'abat Oliba bisbe de Vic i la seva época,* pp. 227-239, Barcelona, 1962. Cfr. LINAGE CONDE, A., *Los orígenes del monacato benedictino...,* II, 871.

[9] LINAGE CONDE, A., *op. cit.,* II, 871.

hacia los grandes monasterios del Sur de Francia, en primer lugar por motivaciones religiosas; pero no carece tampoco de una marcada intención política[10]. En Cataluña la reforma cluniacense no tuvo ninguna repercusión jurídica; parece incluso que los vínculos jurídicos fueron rechazados por Cluny[11]; pero sí fue muy fuerte su influjo espiritual. De hecho, en Cataluña se dio origen a algunas Congregaciones monásticas como la creada por el abad Oliba en torno a Ripoll[12]. Algunos monasterios, como el de Camprodón (Gerona), pasaron a la dependencia de Cluny a través de su afiliación al monasterio de Moissac[13].

Los cluniacenses entran en España por Navarra. Sancho el Mayor (1000-1035) abrió los puertos pirenaicos a las corrientes europeas, aunque ya hacía tiempo que por el camino de Santiago había un caudaloso flujo desde los más apartados rincones de Europa hacia España. Por estos caminos entran las corrientes cluniacenses y también las provenientes del monasterio de Fleury, que se van remansando por los valles y montañas de Navarra y del Alto Aragón. Abre la marcha cluniacense el monasterio de San Juan de la Peña, cerca de Jaca (Huesca) (1025), por donde entraba uno de los caminos jacobeos. Sancho el Mayor pidió a San Odilón unos monjes españoles residentes en Cluny con la finalidad de reformar dicho monasterio, siendo designado como abad el monje Paterno[14]. No consta, sin embargo, que esta cesión de monjes para la reforma de San Juan de la Peña haya supuesto una anexión del monasterio a Cluny como acaecía con los monasterios de más allá de los Pirineos[15].

Desde Navarra hay que dar un salto sobre La Rioja «porque cualquier innovación allí de signo cluniacense no está demostrada»[15 bis], a pesar de que se ha querido extender el influjo cluniacense desde San Juan de la Peña a Albelda y a San Millán, hasta Castilla, donde Fernando I (1037-1065) será el introductor y gran propagandista de la reforma cluniacense en los monasterios cas-

---

[10] MUNDO, A., *op. cit.,* p. 566.

[11] MUNDO, A., *op. cit.,* p. 563.

[12] MUNDO, A., *op. cit.,* p. 559.

[13] LINAGE CONDE, *op. cit.,* II, 884.

[14] La presencia de monjes españoles en Cluny está atestiguada por GLABER, R., *Historiarum,* III, 3; PL, 142, 651.

[15] LINAGE CONDE, A., *op. cit.,* II, 892-893.

[15 bis] LINAGE CONDE, *op. cit.,* 902.

tellano-leoneses. Fernando I, hijo de Sancho el Mayor de Navarra, se comprometió a pagar a Cluny un censo anual de 1.000 monedas de oro; y su hijo Alfonso VI (1065-1109), el más fiel amigo de Cluny en expresión de su abad San Hugo, duplicó esa cantidad. Como contrapartida, la abadía de Cluny correspondería a los reyes castellano-leoneses con abundantes oraciones y con los sufragios más espléndidos que ofrecían por ningún otro rey.

Durante el reinado de Fernando I, se celebró en Coyanza (León) uno de los Concilios más importantes de la Edad Media para la organización de la Iglesia española. En él tomaron parte numerosos abades. Respecto a la vida monástica, se tomó una decisión de gran importancia, aunque más teórica que práctica. El canon II, en efecto, establecía que en los monasterios castellano-leoneses habían de someterse a la Regla de San Isidoro o a la de San Benito. A nivel teórico, aquellos padres conciliares volvían los ojos hacia las observancias visigóticas, pero era un gesto más simbólico que real, porque en la práctica la Regla de San Benito ya se había apoderado de todos los monasterios de la región. Y, de hecho, no se conoce ni un solo monasterio que después de ese concilio haya abrazado la Regla de San Isidoro. Quizá, entre otras motivaciones dimanantes de la calidad de la Regla benedictina, porque la monarquía castellano-leonesa se había decantado de un modo definitivo en favor de la reforma cluniacense.

Fernando I se limitó en su amor por Cluny a favorecer económicamente a la abadía borgoñona, pero no se tradujo en la afiliación de monasterios importantes. En cambio, su hijo Alfonso VI no sólo dobló el censo, sino que permitió la afiliación de algunos monasterios que, a su vez, se convirtieron en cabeza de federación. En 1073 donaba a Cluny el monasterio de San Isidoro de Dueñas y en 1076 el de San Zoílo de Carrión. En 1078 introducía la reforma cluniacense en el monasterio de Sahagún, que gozará en el reino castellano-leonés de una supremacía semejante a la de Cluny en Francia. A finales del siglo XII los monasterios españoles jurídicamente dependientes de Cluny no pasaban de 20, pero la reforma espiritual había alcanzado a todos, lo mismo que en Portugal.

Demostración de las buenas relaciones existentes entre los reyes de Castilla-León y la abadía de Cluny fueron las visitas que hicieron a España San Hugo en 1090, que se entrevistó con Alfonso VI en Burgos, donde corroboró el censo que su padre Fer-

nando I hiciera diecinueve años antes y lo elevó a 2.000 monedas de oro, exactamente el doble. Y San Pedro el Venerable visitaba Castilla-León por los años 1141 y 1142, estancia que aprovechó Alfonso VII para redimir el censo de las 2.000 monedas anuales a cambio del monasterio de Cardeña y sus dependencias (1142).

Después de la conquista de Toledo, Alfonso VI hizo donación del monasterio de San Servando (1088), y posteriormente de San Salvador de Peñafiel, al monasterio de San Víctor de Marsella (1089), que pertenecía a la esfera cluniacense aunque jurídicamente era independiente y cabeza de una federación a la que incluso llegó a pertenecer el monasterio catalán de Ripoll y algunos otros.

La reforma cluniacense en España dio origen a un gran florecimiento de la disciplina y de la santidad. Varios son los abades de importancia extraordinaria en este período. Entre ellos hay que mencionar a San Veremundo de Irache, Santo Domingo de Silos (1073), San Iñigo de Oña (1093), San Sisebuto de Cardeña (muerto en 1086), San García de Arlanza (muerto en 1073) y San Fagildo de Antealtares (muerto en 1086). El más representativo de todos estos abades quizá sea Santo Domingo de Silos, que fue primero abad de San Millán y después de San Sebastián de Silos, monasterio que después de su muerte tomará su nombre. Su acción, dice Pérez de Urbel, «es en Castilla lo que había sido la de Oliba en Cataluña en la primera mitad del siglo; pero Domingo brilla, además, por el prestigio de sus milagros en favor de todos los pobres y desvalidos» [16].

Como en el resto de Europa, también en España abundaron los príncipes e incluso reyes que acabaron vistiendo el hábito monástico. Vencido por su hermano Sancho, Alfonso VI ingresó en Sahagún. En Cataluña, Oliba de Ripoll, Oliba de Cabreta, y el conde Suñer; en Aragón existe el caso peculiar de Ramiro el Monje, a quien su hermano Alfonso el Batallador hizo abad de Sahagún. Después de algún tiempo, al morir su hermano, los nobles lo sacaron del monasterio para hacerlo rey. Pero más numerosos aún fueron las nobles y princesas e incluso reinas españolas que abrazaron la vida monástica en este período: Santa Trigida, la hija de Sancho, «el de los buenos fueros»; Fernando I deja a doña Elvira y a doña Sancha todos los monasterios reales

---

16 PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles...*, II, 439-440.

después de profesar, como también profesó doña Sancha, hermana de Alfonso VII; doña Sancha, mujer de Fernando I, al enviudar, ingresó en el monasterio de San Juan Bautista de León; y las tres hijas de Ramiro I, Urraca, Teresa y Sancha, ingresaron en el monasterio de Santa Cruz de la Serós (Huesca). Evidentemente, en muchos casos, la profesión de reyes, príncipes y princesas estaba dictada por la conveniencia sociopolítica del momento, especialmente en el caso de las mujeres.

La reforma cluniacense contribuyó en España a una mayor apertura de los monasterios a la sociedad, aunque era algo que caracterizaba ya anteriormente al monacato español. Esta apertura se tradujo en un incremento de las obras de caridad, sobre todo de la hospitalidad. Esto se explica en gran medida por la afluencia de peregrinos a Santiago de Compostela. Y, de hecho, a lo largo de la ruta jacobea abundan los hospicios para peregrinos y hospitales; éstos no sólo en la ruta jacobea, sino en muchos otros lugares. Desde San Juan de la Peña, en el Pirineo de Huesca, hasta la misma Santiago de Compostela, el peregrino encontraba escalonadamente monasterios y más monasterios en los que se podían ver también las huellas del estilo románico de más allá de los Pirineos. Estas obras de caridad hacían afluir también ricas donaciones por parte de los nobles y de los reyes a los monasterios que más se distinguían en ellas. La riada de peregrinos hacia Compostela constituía, no sólo para la población civil sino también para la monástica, una fuente de prosperidad económica.

Los cluniacenses fueron también de gran utilidad para la prosecución de la Reconquista española. Los cluniacenses actuaron al principio a nivel local, sobre todo los monasterios catalanes y aragoneses; pero en tiempos de San Pedro el Venerable, en el siglo XII, la ayuda adquiere un carácter oficial al impulsar hacia España a caballeros franceses.

Se ha discutido mucho sobre si la reforma cluniacense fue positiva o negativa para el monacato español, y en general para España. Hay quienes, dejándose llevar quizá de un patriotismo obsoleto, como Masdeu y, aunque un poco más matizado, también Vicente de la Fuente, piensan que el monacato español no tenía nada que aprender de Cluny. Un juicio más desapasionado es el de Pérez de Urbel, quien opina que «en el aspecto exclusivamente monacal, esa acción (cluniacense) había sido sumamente

beneficiosa, aunque tal vez exagerase Sancho el Mayor al considerarla como uno de los mayores acontecimientos de su reinado... En realidad, hay que reconocer que los cluniacenses llevaron a España la reorganización que se necesitaba y que dio nueva savia a la vida de los monasterios»[17]. Cluny tuvo, sin duda, una repercusión muy positiva en el ámbito cultural, sobre todo en Cataluña, y muy especialmente en Ripoll, que se convirtió en el punto de confluencia de la cultura tradicional visigótica y el renacimiento cultural carolingio y posterior de Francia. En el resto de la Península Ibérica es muy poco lo que se sabe acerca de los libros que poblaban las bibliotecas de los monasterios. En general, el papel cultural fue más bien escaso, al margen de la notable influencia que seguía teniendo Beato de Liébana, cuyos *Comentarios al Apocalipsis,* bellamente miniados, eran imprescindibles en cualquier biblioteca monástica de Europa que se preciase.

En cambio, Cluny fue fatal para el antiguo rito mozárabe. Es cierto que desde las controversias en torno al adopcionismo de Elipando de Toledo, la Liturgia española era mirada con suspicacia más allá del Pirineo, puesto que tanto Elipando de Toledo como su corifeo Félix de Urgel acudían a la Liturgia para confirmar sus doctrinas. Los cluniacenses trabajaron para eliminar el viejo rito hispano. En Aragón, después del viaje romano de Sancho Ramírez en 1068, se inicia la reforma litúrgica por el monasterio de San Juan de la Peña, que adopta el rito romano en 1071. En Castilla-León hubo una mayor resistencia, a pesar de la abundante correspondencia de Gregorio VII entre 1074 y 1081. Pero fue decisiva la opinión del rey, que había sido ganada por los cluniacenses para el rito romano. No obstante, fue necesario apelar a un Juicio de Dios que se celebró el Domingo de Ramos (9 de abril de 1077). Dos caballeros debían luchar en defensa del rito hispano y del rito romano. Venció el defensor del rito hispano e incluso en un segundo Juicio de Dios, en el que se echaron al fuego los libros litúrgicos romanos e hispanos, salieron indemnes los hispanos, pero se cuenta que el rey Alfonso VI, partidario del rito romano, empujó de nuevo con el pie los libros hispanos hasta que se consumieron en el fuego. En el año 1078 entró definitivamente el rito romano en Castilla-León. Aunque el viejo

[17] PÉREZ DE URBEL, J., *Historia de la Orden Benedictina,* p. 208, Madrid, 1940. IDEM, *Los monjes españoles...,* II, 395-482.

rito hispano se consideraba compatible con el rito romano, el hecho es que poco a poco fue desapareciendo por completo de las iglesias de España, al margen de un pequeño feudo mozárabe en Toledo[18].

---

[18] RIVERA RECIO, J. F., *Gregorio VII y la liturgia mozárabe*, «Rev. Esp. Teolog.», II (1942), 3-33.

# 18. Los monjes y la cultura

## Bibliografía

FESTUGIÈRE, A. J., *Les moines d'Orient, I. Culture ou sainteté,* París, 1961. VÖÖBUS, A., *History of Asceticism in the Syrian Orient,* II, Lovaina, 1960 (CSCO, 197), pp. 388-414. AA.VV., *Los monjes y los estudios,* Poblet, 1963. SANDYS, J. E., *A History of Classical Scholarship,* I, Cambridge, 1903. LECLERQC, J., *Cultura y vida cristiana,* Salamanca, 1965. ID., *Espiritualidad Occidental,* 2 vols., Salamanca, 1967. ID., *Éducation et vie spirituelle du VI[e] au XII[e] siècle,* en *Le scuole nell'alto medioevo,* Espoleto, 1972. MALE, E., *El arte religioso del siglo XII al siglo XVIII,* México, 1952. LÓPEZ, C. M., *El hombre que creó Europa,* Madrid, 1973. MAGLI, I., *Gli uomini della penitenza,* Milán, 1976. VAUCHEZ, A., *La spiritualité du Moyen Age occidental,* París, 1975. CHENU, M. D., *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiéval,* Montreal-París, 1969. FALLANI, G., *Abbazie e Conventi,* (Touring Club Italiano), Milán, 1973. ALVAREZ GÓMEZ, J., *Vida Religiosa y cultura en el Medioevo,* en «Confer», 81 (1983), pp. 21-46. DÉCARREAUX, J., *Les moines et la civilization,* París, 1962.

## 1. De la marginación al diálogo con la cultura

Todos los historiadores, incluso los más críticos con la Iglesia y con sus instituciones, están acordes en resaltar la importancia decisiva de los monjes para la formación y educación de Europa. Tanto le debe Europa a los monjes, que uno de ellos, San Beni-

to, no tanto por lo que personalmente hizo sino por las energías que desencadenó, ha sido proclamado Patrono de Europa porque fue el hombre que más contribuyó a la creación y afianzamiento de su cultura[1].

Sin embargo, nadie podía pensar, que el monacato, al margen de lo que una vida espiritual intensa pueda suponer de perfeccionamiento del hombre en sí, tal como se mostraba en sus orígenes, aislado de la convivencia con los hombres y, en muchos casos, abiertamente hostil a cualquier manifestación cultural[2], hubiera podido aportar nada especial al acerbo de la cultura de la humanidad. Pero no fue así.

Los monjes, aunque vivían separados del mundo, fueron hombres de su tiempo y, por lo mismo, no podían menos de influir, desde su propia especificidad de monjes, en la sociedad y en la Iglesia. Eran miembros muy vivos, muy activos, de aquella sociedad de la que ellos mismos se separaban voluntariamente. La admiración general y las críticas de algunos sectores de la sociedad son la mejor demostración de su influencia y de su importancia.

Ahora no interesa poner el acento sobre algunos monjes que, como figuras relevantes, han podido marcar definitivamente la vida de la Iglesia en un momento dado, como pudo ser el caso de San Basilio en su acción para erradicar el Arrianismo o, incluso el caso de San Simeón Estilita, el cual, sin moverse de su columna, fue capaz de atraer hacia sí a verdaderas multitudes sobre las que ejercía una auténtica fascinación. Aquí nos referimos más bien a la acción cultural de la institución monástica en cuanto tal, aunque no se pueda olvidar la acción específica de algunos fundadores que marcaron profundamente la acción cultural de grandes sectores del monacato antiguo y medieval.

El afán y la preocupación que llevaba a un cristiano a vivir en la soledad de los desiertos de Nitria o de Escete o a ingresar en un monasterio basiliano o en una abadía benedictina, no eran ciertamente el contribuir de un modo explícito a la formación de ninguna cultura. La raíz última de la vida monástica estaba en la voluntad de entregarse, libres de cualquier otra preocupación, a la práctica de la ascesis y a la oración. Pero no es menos cierto

---

[1] LÓPEZ, M. M.ª, *El hombre que creó Europa*, p. 9.

[2] SAN ATANASIO, *Vita Antonii*, 1.

que, a medida que el monacato se ha ido distanciando, cronológicamente, de sus orígenes, se ha ido acercando cada vez más al mundo con una acción directa sobre él, hasta hacerse peregrino de todos los caminos de Europa. Aunque en ocasiones fuese en contra de su voluntad, los monjes, que inicialmente se marginaron de la cultura, se convirtieron poco a poco, no sólo en evangelizadores, sino también en maestros y educadores de Europa. Y, sin embargo, el monje en cuanto tal ni es un sabio ni es un maestro ni es un educador, aunque entre los monjes haya habido sin duda grandes sabios, grandes eruditos, grandes maestros y grandes educadores. El monje, al entrar en el monasterio debería más bien olvidarse de su cultura, de su refinamiento y de todo lo que lo pudiera ligar al mundo del que se había separado.

El primero en iniciar un acercamiento del monacato a la cultura fue San Basilio. Con él empieza una especie de *monacato sabio.* El había tenido una formación exquisitamente humanista antes de su opción por la vida monástica. Quizás debido a ello no conectaba con la vida eremítica, aunque admiraba su virtuosismo ascético. Tampoco le agradaba la masa de monjes arracimados en los monasterios pacomianos. El quería monasterios más reducidos en los que hubiera lugar para unas relaciones fraternales con los demás monjes y con el superior del monasterio; y donde la higiene y la limpieza personal no estuvieran, como en los desiertos de Egipto, de Siria o de Palestina, reñidas con el ascetismo.

El monasterio basiliano adopta un estilo de vida centrado en la cultura humanista greco-latina, pero pasada por las aguas del bautismo. Es una vida equilibrada, sana, humana. Los monjes basilianos están abiertos al contacto con la sociedad y con el mundo en que viven. En el monasterio se reciben niños para instruirlos. San Basilio es el primero en abrir una escuela monástica, no sólo, aunque también, con la pretensión de reclutar entre los niños educandos, abundantes vocaciones monásticas. De este modo, los monasterios basilianos se convierten en semilleros de cultura y de civilización. Al contrario que Tertuliano el cual pensaba que «entre Atenas y Jerusalén» no hay nada en común[3],

---

[3] La actitud de Tertuliano frente a la filosofía y a la cultura pagana es muy compleja según los temas y las situaciones concretas de su propia vida. En algunos escritos apologéticos se muestra algo favorable porque en algunos filósofos

San Basilio piensa que los autores clásicos, griegos y latinos, constituyen un monumento de la cultura de la humanidad que no debe ser despreciado ni, mucho menos, aniquilado, porque puede ser un instrumento muy apto para la misma formación humana del cristiano y del monje[4].

Es cierto que también San Basilio se lamenta en alguna ocasión del tiempo dedicado en su juventud a adquirir una ciencia declarada vana por Dios, sin embargo, por más que el libro de lectura en las escuelas monásticas basilianas no sea otro que la Sagrada Escritura, las letras griegas con tanto amor aprendidas por él en Constantinopla y en Atenas, integrarán la cultura y el saber de sus monjes. Esta integración de los autores clásicos en la educación de los cristianos, no se hizo sin dificultades. El propio San Basilio tuvo que escribir un librito para justificar el uso cristiano de las letras clásicas, aunque siempre será preciso expurgarlas de todos aquellos textos que puedan suponer un peligro para la fe y para las buenas costumbres de los jóvenes[5]. También San Agustín justificaba este proceder de los cristianos cultos, apelando al pasaje del Exodo en el que los hebreos despojaron a los egipcios de sus tesoros de oro y plata pidiéndoselos prestados antes de iniciar la marcha (Ex 12,35-36). ¿Por qué a los cristianos, se pregunta San Agustín, les va a estar prohibido tomar los tesoros de la cultura antigua?[6]

En el Oriente monástico, la corriente iniciada por el humanista San Basilio no encontró un amplio cauce. Ciertamente, los monjes orientales fueron transmisores de la cultura de los Padres de la Iglesia, y tampoco faltaron algunas lumbreras dignas de figurar en el universo de la cultura, como fue el caso de los monjes y hermanos San Cirilo y San Metodio, declarados por Juan Pablo II compatronos de Europa. Pero en general, los monjes orientales permanecieron más ajenos a la cultura que sus cohermanos los monjes occidentales. Sin duda porque las circunstancias de unos y otros fueron bastante diversas.

---

paganos encuentra argumentos favorables a su postura; pero en los escritos ascéticos se torna absolutamente contrario. Cfr. *De Praescriptione,* 7, 43; *De resurr. carn.,* 3; *De anima,* 2; *De spect.,* 30; *De paenit.,* 1; *De corona militis,* 10.

4 SAN BASILIO, *Amonestación a los jóvenes sobre el modo de aprovecharse de las letras helénicas,* PG, 31, 563-590.

5 *Ibídem.*

6 SAN AGUSTÍN, *Retractationes,* l. 2; *Confesiones,* XIII, 21, 22.

## 2. Del diálogo con la cultura a la creación de cultura

La gran aportación cultural del monacato eremítico viene de San Jerónimo. Hombre ardiente en la búsqueda de Dios, a pesar de su condición de hombre imbuido de la más genuina romanidad, se engolfa en la soledad de los desiertos de Calcis con la intención de superar a los mayores campeones del ascetismo oriental. Pero Jerónimo no es solamente un campeón de las maceraciones corporales. Aunque no es un hecho absolutamente nuevo, porque otros monjes anteriores y contemporáneos suyos hicieron lo mismo, Jerónimo sabe compaginar el ascetismo corporal con la ascesis del estudio. Y, como hombre extremoso en todo, no permitirá que nadie le sobrepase en el saber como tampoco querrá que nadie le sobrepase en la ascesis corporal.

Jerónimo es traductor de la Biblia, traductor de Orígenes, propagandista de la vida monástica a través de algunas traducciones de las Reglas de San Pacomio y, especialmente a través de su nutrida correspondencia epistolar, polemista infatigable contra todo y contra todos los que no se avenían a sus peculiares concepciones ascético-monásticas. Ningún autor cristiano se puede comparar con San Jerónimo en su amor por las letras latinas. También él, como San Basilio, se dará prisa en bautizar en todo lo posible a Cicerón, Virgilio y Horacio. Humanista entre los más clásicos, erudito hasta provocar el aburrimiento con citas y más citas, polemista a quien no hay modo de doblegar con argumentos, hombre de Iglesia hasta la médula que no dudará en mezclarse en las contiendas más candentes que le proporcionarán no pequeños quebrantos en Roma y en Belén.

San Jerónimo abrió escuela. Tendrá muchos seguidores entre los monjes latinos que sabrán, como él, formarse una buena biblioteca en la que junto a los libros sagrados y a las obras de los grandes escritores eclesiásticos, no faltarán algunos anaqueles para los autores de la antigüedad clásica, griegos y latinos. La raza de los monjes eruditos hasta la fatiga, encontrará en San Jerónimo un buen aliciente.

El gran maestro del Occidente medieval fue San Agustín, «monje y maestro del humanismo cristiano»[7]; monje y fundador de una nueva forma de vida monástica en la que el amor a los

---

[7] DÉCARREAUX, J., *Les moines et la civilisation*, p. 114.

libros y a la cultura en general, ocupará un puesto determinante. Agustín y sus monjes están lejos de la «piadosa ignorancia» que caracterizó a los monjes solitarios de los desiertos. Ellos saben, y así lo han enseñado al Pueblo de Dios, que la contemplación encuentra una poderosa ayuda en el estudio de toda verdad que siempre será un signo y un rayo de la luz inmarcesible de la Gran Verdad.

Junto a San Agustín, en buena medida igual a él y en algunas cosas incluso superior a él, San Isidoro de Sevilla también es un luminar con luz propia en el firmamento de la cultura monástica. Sus *Etimologías* serán una fuente inagotable a la que irán en busca de la erudición y de la cultura generaciones y generaciones no sólo de monjes sino de hombres cultos en general ansiosos de saber. Tampoco a Isidoro le causa rubor alguno la lectura y el estudio de los autores clásicos; para él son simples instrumentos a través de los cuales se puede adquirir el modo adecuado de expresarse y de alcanzar la erudición necesaria.

El monacato español, en la época del esplendor visigodo, creó centros de tipo eremítico muy semejantes al eremitismo egipcio; pero tampoco faltaron centros monásticos de una gran difusión cultural como Sevilla, Toledo y Zaragoza, con bibliotecas bien nutridas de autores cristianos, pero en las que no faltaba tampoco un espacio para los autores clásicos profanos: Virgilio, Horacio y Ovidio, autores que figuraban con honor en la biblioteca de San Isidoro de Sevilla. San Isidoro e incluso antes que él por ser su hermano mayor, San Leandro de Sevilla, pueden ser considerados como el puente entre la cultura de los antiguos y la cultura nueva que intentaba abrirse camino en medio de aquella sociedad sumergida en las tinieblas de la barbarie. El monacato español significó, sin duda, un momento de renacimiento cultural. Y su gran mentor fue San Isidoro. Gilson ha llegado a afirmar que las Etimologías de San Isidoro ocupaban en las bibliotecas medievales el mismo lugar que pueden ocupar hoy la Enciclopedia Británica o el Larrouse[8] o el que en las bibliotecas españolas, diríamos nosotros, ocupa la Enciclopedia Espasa. Tampoco el monacato español de la Reconquista olvidará a San Isidoro.

El monacato en Francia, con San Martín de Tours y sus discípulos, se mantuvo en la línea de rusticidad y piadosa ignorancia

---

[8] DÉCARREAUX, *op.cit.*, p. 114.

más característica del monacato oriental. En cambio, con Casiano, el monacato provenzal adquirió unas formas más cultas, hasta el punto de que Lerins se convierte en «hogar de la cultura monástica y semillero de obispos», como San Cesáreo de Arlés o Fausto de Riez, que favorecieron la cultura. Lerins se convirtió en refugio de la alta cultura, donde floreció la exquisita teología de Vicente de Lerins, autor del célebre *Commonitorium*.

También los monjes irlandeses, además de las tareas habituales en los monasterios de Oriente y de Occidente, como son el trabajo manual, la oración y la ascesis, se dedicaban seriamente a los estudios. La Sagrada Escritura, por supuesto, tenía la preferencia en sus dedicaciones escolares; pero no constituía su única preocupación intelectual. También el latín, eclesiástico y clásico, e incluso el griego, tenían un amplio margen en el tiempo dedicado al estudio. Grandes centros de expansión cultural fueron los monasterios de Moville, Clonard, Clonfert, Clonmacnoise y Bangor. Los monjes irlandeses dominaban el latín que empleaban para sus obras eclesiales y eruditas, pero escribieron también correctamente en su idioma nativo, el Gaélico, que empleaban especialmente para sus obras de creación poética y de Historia patria.

El relevo del esplendor cultural del monacato irlandés en el siglo VII, lo recoge en el siglo siguiente el monacato inglés. Es significativa la figura de Teodoro de Tarso que dio un fuerte impulso a la cultura en las escuelas monásticas y catedralicias. Pero si Teodoro de Tarso puede ser considerado como un monje culto de importación, citemos al monje sajón Benito Biscop Baducing que hizo buen acopio de manuscritos para las bibliotecas inglesas en sus múltiples viajes por el Continente y, sobre todo, a Beda el Venerable, a Escoto Eriúgena y a Alcuino, el gran maestro de la Capilla Palatina de Carlomagno.

## 3. La cultura de la hoz y del arado

El tiempo que va desde los orígenes del monacato occidental y, más concretamente, desde San Benito hasta las Ordenes Mendicantes, es demasiado amplio para que se pueda hacer una síntesis valorativa de las relaciones de los monjes con la cultura; pero se podría expresar lo más específico de la aportación cultural

de los monasterios, diciendo que se trata de una cultura centrada en la *hoz* y en el *arado,* como instrumentos básicos. En efecto, el carácter de la *cultura monástica* está perfectamente definido por un milagro atribuido a San Benito. Cuenta San Gregorio Magno que San Benito entregó a un godo que le pidió el ingreso en el monasterio, una hoz para que desbrozase un terreno donde se pensaba hacer un huerto. El godo se puso a trabajar, pero con tan mala fortuna que la hoz se le cayó al lago en cuyas orillas trabajaba. Afligido el godo, acudió a San Benito el cual arrojó el mango de la hoz al agua, y al instante subió la hoz del fondo del lago para ajustarse al mango. San Benito tomó la herramienta y se la entregó al godo diciendo: «Trabaja y no te aflijas»[9]. Se trata de una civilización rural, agrícola, simbolizada en la hoz y en el arado con los que se desbrozan las tierras improductivas, ganándolas para la civilización. Pero, naturalmente, la cultura monástica tiene también otros elementos constitutivos.

El genial escritor romántico Chateaubriand, queriendo defender a la Iglesia de las acusaciones de oscurantismo propagadas contra ella por los filósofos ilustrados del siglo XVIII, evocaba la labor cultural de los monasterios medievales, calificándolos de *fortalezas* donde se guareció la cultura. En realidad, cualquier historiador medianamente objetivo reconoce sin dificultad el gran papel cultural desempeñado por los monjes medievales, desde que Casiodoro convirtió su monasterio de *Vivarium* en un remanso de paz y de estudio en medio de aquella noche turbulenta e iletrada que siguió a las invasiones de los bárbaros en el Imperio Romano. Sin duda que hasta los albores del año mil, e incluso se podría decir que hasta el siglo XII, la cultura fue patrimonio exclusivo de la Iglesia porque, en definitiva, solamente los hombres de Iglesia se preocupaban del cultivo de su inteligencia, hasta el punto de que la palabra *clérigo* fue durante la Edad Media sinónimo de *hombre de Iglesia* y de *hombre culto.*

Ahora bien, si los monasterios medievales fueron, de hecho, *fortalezas* donde se guareció la cultura, hay que reconocer que no fue algo desinteresado, porque los monjes no buscaban la cultura por ella misma. Cuando el monje trabajaba, con la hoz o con la inteligencia, tenía una única finalidad: la glorificación de Dios. El monje no cultiva su inteligencia por el mero placer de su

---

[9] SAN GREGORIO MAGNO, *Dialog.*, II, 6.

propia realización personal sino para comprender la Palabra de Dios, la Sagrada Escritura.

La Regla benedictina que monopolizó la vida monástica de Occidente desde el siglo IX, pone como centro en torno al cual gira toda la vida del monasterio el *Opus Dei,* la Obra de Dios, es decir, el Oficio Divino, al que se le dedicaban inicialmente unas cuatro horas diarias, que se fueron incrementando en reformas sucesivas hasta las siete horas en Cluny.

También la *lectio divina,* la lectura de la Biblia y de los Santos Padres, ocupaba una buena parte de la jornada del monje: de tres a cinco horas diarias, según las estaciones. Puesto que todo en el monasterio benedictino estaba supeditado al rezo litúrgico y a la lectura de la Palabra de Dios, se puede afirmar con Don Butler: «Todos los servicios que los benedictinos han prestado a la civilización, a la instrucción, a las letras, no son nada más que subproductos»[70]. Pero precisamente, porque todo giraba en torno al culto divino y al continuo meditar la Palabra de Dios, en el monasterio benedictino había que dedicar algún tiempo al cultivo directo de la inteligencia. Es decir, el estilo de vida descrito en la Regla de los Monjes, implicaba, por lo menos, una determinada base cultural. Y, para conseguirla, eran necesarios unos muy concretos instrumentos e instituciones: Una *Biblioteca,* es decir, unos libros para el servicio del culto y para la *lectio divina;* una *escuela interna* para el aprendizaje de los novicios, lo cual comportaba también algunos *manuales* o libros de texto. El buen orden del monasterio exigía también un *archivo* en el que se custodiasen los *documentos* o *títulos de propiedad,* algún *catálogo* con las listas de los monjes, vivos y difuntos, que componían la comunidad, y, sin duda, también algún *relato* o *crónica* en la que se narraban los acontecimientos más sobresalientes del monasterio y de sus monjes.

Pero la vida de los monjes no giraba principalmente en torno a las bibliotecas, sino en torno a la *Iglesia* y a los *campos* y a las *granjas* del monasterio. El *ora et labora* —reza y trabaja— aunque no se encuentra literalmente en la Regla benedictina, refleja adecuadamente su espíritu. *Oración* y *trabajo manual* son los dos polos de atracción de la vida y preocupación de los monjes medievales.

---

[10] BUTLER, C., *Cambridge Medieval History,* I, p. 538.

## 4. Los monasterios, transmisores de la cultura

Aunque la Regla benedictina no menciona expresamente en ninguno de sus capítulos el trabajo de *copistería,* los monjes tenían que dedicar bastante tiempo a esta tarea, porque eran necesarios los libros o códices para el oficio litúrgico y para la lectura espiritual. Este trabajo específico estaba comprendido, sin duda, en el *trabajo manual* del cual sí habla abundantemente la Regla. Otro tanto habrá que decir respecto a la *escuela,* la cual aunque no se mencionaba tampoco en el código fundamental del Benedictinismo, hay que darla por supuesta en todos los monasterios de cierta importancia, porque la requerían el mismo oficio litúrgico y la lectura espiritual. No hay que olvidar que la mayor parte de los jóvenes que pedían el ingreso en los monasterios medievales eran analfabetos. Aunque, sin duda, que responde a la realidad monástica la afirmación de F. Pijper: «Las Escuelas en sentido moderno, es decir, aquellas instituciones en las que se comparte la instrucción a determinadas horas por un enseñante especialmente designado para ello, sobre determinadas materias a unos concretos escolares, no fueron la regla habitual en los monasterios medievales, sino la excepción»[11]. Una sola vez se menciona la *escuela* en la Regla, pero no en el sentido cultural, sino en el religioso: el monasterio es una *escuela del servicio del Señor*[12].

Las escuelas monásticas se orientaban fundamentalmente al aprendizaje de la cultura necesaria para el desempeño del culto y de la lectura espiritual. O, en otras palabras, los monasterios transmitieron de generación en generación los tesoros de la cultura cristiana, es decir, las obras de los Santos Padres; pero en la primera parte de la Edad Media, sobre todo, los monjes occidentales, y de un modo especial los del continente, no sobresalieron por la creación de obras originales.

La *biblioteca,* la *escuela,* el *archivo* y la *historiografía* no constituían el centro del monasterio medieval. Esto puede explicar la escasa labor intelectual de los monjes medievales. Si por la originalidad de sus obras literarias o teológicas tuvieran que ser juzgados, habría que concluir que su aportación al acervo cultural de la humanidad habría sido más bien menguado. No

---

11 PIJPER, F., *Klosters,* pp. 294-295, La Haya, 1916.

12 SAN BENITO, *Regla, Prólogo.*

hay, en efecto, grandes originalidades. Los escasos catálogos de obras que han llegado hasta nosotros atestiguan que la producción literaria de aquellos monjes era de tipo devocional fundamentalmente. Sin embargo, justo es reconocer que sin el trabajo de los monjes medievales el mundo hubiese perdido buena parte de las obras de los Santos Padres y, sobre todo, hubiese desaparecido casi por completo la cultura latina clásica. Los autores latinos de la antigüedad eran leídos ciertamente en los monasterios, aunque no siempre estuviesen exentos de sospecha. El P. Justo Pérez de Urbel ha acuñado una frase realmente feliz cuando dice que los autores clásicos constituían para aquellos monjes: «el entusiasmo de unos, el escándalo de otros y la ocupación de todos»[13].

Ahora bien, los monjes no leían a los clásicos ni los admiraban como lo harán más tarde los humanistas del siglo XV; pero se servían de ellos, orientando hacia el culto y la alabanza de Dios lo que inicialmente no había tenido esa finalidad. Rabano Mauro decía: «Es lo que tenemos costumbre de hacer, y lo que debemos hacer, cuando leemos a los poetas paganos, cuando caen en nuestras manos los libros de la sabiduría de este mundo: Si encontramos en ellos algo útil, lo convertimos a nuestro dogma»[14]. Si las aportaciones de los autores paganos eran valiosas para el conocimiento de Dios, se aceptaban; si no era así, se rechazaban. Pero de lo que no cabe duda es de que en los monasterios se conocía y se estudiaba a los autores clásicos. Y esto fue decisivo para que se salvasen los tesoros de la antigüedad latina, no queridos por ellos mismos, sino en cuanto servían, como decía Rabano Mauro, al *dogma* de los monjes. Una vez más se pone de relieve la finalidad fundamental de la vida del monje: el servicio del Señor. Si el monje era culto, lo era por su afán de servicio del Señor. Por ello, lo que el P. Schmitz decía respecto de los Cluniacenses se puede afirmar de todos los monjes de la Edad Media: la cultura monástica se orientaba hacia la espiritualidad, no hacia el placer de ser culto. Los monjes no eran cultos para discutir de cultura, sino para contemplar el misterio de Dios[15].

---

13 PÉREZ DE URBEL, *Historia de la Orden Benedictina*, p. 145, Madrid, 1941.

14 RABANO MAURO, *De clericorum institutione*, III, 18; PL, 107, 396.

15 SCHMITZ, PH., *Histoire de l'Ordre de S. Benoît*, II, p. 112.

## 5. Un arte para Dios

Hasta finales del siglo X todavía las cortes reales conservan el protagonismo en la creación artística, pero a partir del siglo XI son desplazadas por los monasterios de la poderosa Orden de Cluny. Los monasterios se convierten en talleres artísticos con la única pretensión de hacer visible lo invisible. El siglo XI es un tiempo en que llega a su culminación el predominio, aunque por motivaciones distintas, de los monasterios y de los castillos sobre toda la sociedad de la cual procede, especialmente de sus estamentos inferiores, como el campesinado, la mayor parte de los ingresos económicos que harán posible el esplendor tanto de los monjes como de los caballeros.

Los campesinos miran con recelo hacia las almenas altivas de los castillos, por cuyas puertas pueden salir de un momento a otro los recaudadores de impuestos y de gabelas sin entrañas. Los campesinos miran, en cambio, con simpatía y con cariño hacia los monasterios, hacia los cuales ellos mismos corrían voluntaria y gozosamente a ofrecer sus donaciones pecuniarias o en especie, porque allí esperan encontrar la salvación para sus almas a pesar de este mundo. Los monjes corresponden con sus oraciones y con sus ceremonias litúrgicas, celebradas con esplendor en sus ricas iglesias abaciales. Pero también los monasterios corresponden a la generosidad campesina cuidándose del arte.

El arte monástico tiene una primera intencionalidad funcional. Las espléndidas basílicas o iglesias abaciales han de garantizar el desarrollo de los oficios litúrgicos, pero los edificios de culto tienen una segunda intencionalidad en cada uno de sus detalles, empezando por su misma orientación en el espacio. Todas las iglesias se orientan hacia el sol naciente, porque de allí procede la *luz* que habla cada mañana de la victoria de la Resurrección de Jesús sobre la muerte, signo de la victoria definitiva del bien sobre el mal.

Los monjes le dan un simbolismo a todo. En efecto, para poder comprender este arte monástico que es el románico es preciso empezar por comprender lo que los monjes quisieron hacer. Todo lo que los teólogos y los exégetas decían en sus Summas Teológicas, los artistas lo han expresado en el arte. No sólo los pintores y los escultores, sino también los arquitectos. Estudiar el arte medieval, especialmente el románico, con la preocupación

de escudriñar hasta en sus más insignificantes detalles las técnicas de que se sirvieron puede tener su interés, pero es condenarse a entender muy poco del profundo mensaje de sus edificios, de sus pinturas y de sus esculturas. Es preciso comprender los temas, comprender toda la profunda simbología encerrada en cada detalle. Para aquellos artistas la elección del tema era mucho más importante que la forma y la técnica con que habría de ser tratado. Para aquellos monjes, la forma de una escultura no se podía separar de la idea que la crea y la anima. Por eso, con justa razón, se llamaba a las iglesias, a las catedrales, a las esculturas, la *Biblia de los pobres,* porque en todo ello sabían descifrar un verdadero mensaje de salvación. La iconografía testimoniaba las verdades que enseñaban los teólogos y los exégetas.

Los mismos materiales de construcción tienen un profundo significado. Si aquellos monjes del siglo XI arrancaban piedras de las canteras para construir sus basílicas e iglesias, no era solamente para darles una mayor solidez, sino que si la Iglesia era toda de piedra, era sencillamente para expresar la unidad de sustancia que es Dios. En la iglesia es donde los monjes realizan su función específica, que es orar. Pero se trata de una oración comunitaria y cantada. Los tiempos en que floreció el románico, la Iglesia desconocía la oración personal y silenciosa. La oración comunitaria y cantada de los monasterios exigía unas iglesias amplias, con largas naves que permitan el despliegue procesional en toda su majestuosa solemnidad. Los monjes son delegados por el pueblo de Dios para que ganen para él la salvación, porque la sociedad medieval está perfectamente dividida y estructurada en sus funciones: están, en primer lugar, los *oratores,* los que oran por la salvación de todo el pueblo; los *bellatores,* los que manejan las armas para que los monjes y los campesinos cumplan en paz sus funciones respectivas, y los *laboratores,* los que trabajan la tierra para que los monjes y los guerreros tengan su pan de cada día.

Todo lo demás, esculturas y pinturas, está en función de la arquitectura de la Iglesia y de la finalidad de la misma Iglesia, que es enseñar por sí misma, por sus proporciones, por su orientación, por su misma estructura.

En efecto, la representación de los temas sagrados constituía en la Edad Media toda una ciencia que tenía sus propias leyes, no siendo jamás abandonada a la iniciativa de la inspiración de

los artistas. Esta ciencia fue transmitida por los monjes a los escultores y a los pintores laicos que trabajaban por encargo de los monasterios. De ahí el hieratismo de las figuras, la rigidez de las formas y la tendencia a la abstracción de la realidad. Solamente a partir de la segunda mitad del siglo XII harán su aparición lo emocional y lo expresionista, como se puede advertir fácilmente en el pórtico del monasterio de Ripoll. Emile Male cree, con un buen acopio de datos, que la escultura románica es deudora en muchos de sus planteamientos iconográficos a los dramas litúrgicos que se representaban en las iglesias a partir del siglo X[16].

El espíritu monástico se transparenta con más claridad en la pintura y en la escultura que en la arquitectura, a pesar de la sumisión de aquéllas a ésta. La pintura románica es lineal y directa. La pintura aparece descarnada de todo lo que no sea rasgo esencial, raya viva, pura cristalización del espíritu. Su esquematismo no diseca las formas, sino que las hace más exhalantes y directas[17].

Cluny encarnó en sus monasterios el arte románico, empezando por su basílica, la mayor y la más espléndida de la Cristiandad en su tiempo, iniciada por San Hugo en 1088 y concluida en 1130, con sus 1.200 capiteles esculpidos y las esculturas de sus tímpanos. De este modo, la magnificencia del canto litúrgico desarrollado en las naves de la basílica encontró su mejor complemento en las esculturas y en las pinturas. Cluny fue, sin duda, el punto de partida de una extraordinaria eclosión artística por todo el mundo monástico, que entonces estaba prácticamente dominado en todas partes por el abad general de la abadía borgoñona. Innumerables iglesias y basílicas monásticas, con sus espléndidas fachadas, con sus hileras de santos en perfecta formación, presididos por majestuosos Cristos de piedra, y ábsides no menos espléndidos llenos de colorido, cantaban juntamente con los monjes, en sus procesiones por la nave central o sentados en el coro, la gloria de Cristo resucitado, y eran al mismo tiempo una permanente enseñanza para los campesinos que vivían en las inmediaciones de los monasterios o que acudían a ellos, desde tierras lejanas, atraídos por su grandeza.

---

16 MALE, E., *El arte religioso del siglo XII al siglo XVIII*, pp. 18-19.

17 CAMÓN AZNAR, J., *La pintura románica española*, «Goya» (1961).

## 6. Una cultura específicamente monástica

La existencia de una cultura monástica, específicamente monástica, nadie la podrá poner en duda después de los profundos estudios del P. Jean Leclercq[18]. No se trata de reconocer que hayan existido monjes cultos, porque esto nadie lo pondría en duda, sino que ha existido una *cultura monástica* propiamente dicha. Una cultura propia de los monjes y distinta de cualquier otra cultura circundante los muros del monasterio y que también los monjes, o por lo menos algunos monjes, podían poseer.

Aunque existan matices diferentes, se trata de una cultura común a todos los monasterios, porque su especificidad brota de lo más nuclear de la vida monástica en cuanto tal. Por eso no parece que valga aquella distinción introducida por Dom K. Hallinger, según el cual existiría una *cultura monástica cultual* y otra *cultura monástica cultural.* La primera sería la cultura propia de los Cluniacenses, en cuanto que habría dado la primacía al *culto,* y la segunda, propia del monasterio de Gorze y de los monasterios que giraban en su órbita reformadora, en cuanto que sus monjes se habrían dedicado a la *cultura* por ella misma, y no sólo en cuanto que ésta era una buena auxiliar del culto: sería una cultura por la cultura misma[19].

La cultura propiamente monástica, distinta de los ambientes no monásticos, era una cultura homogénea, irreductible a las otras manifestaciones culturales, de las que, sin embargo, no estuvo distanciada. La cultura monástica no parte de lo profano para llegar a lo sagrado, sino que tiene su origen en una fe profundamente vivida que se manifiesta en obras de arte y de cultura en general. Porque los monjes vivían intensamente la fe y la unión con Dios, aquellos monjes no pudieron menos de manifestarse en una serie de creaciones artísticas y literarias. La vida monástica, en efecto, fue creadora de lirismo; en los monasterios nació la música religiosa, la poesía, el arte religioso. Y todo ello, no por casualidad. Si la vida monástica está verdaderamente fundamentada en Dios, es imposible que no se traduzca en un lenguaje que exprese lo que lleva dentro.

---

18 LECLERCQ, J., *Cultura y vida cristiana,* Salamanca, 1965; *Historia de la espiritualidad occidental.* I: *Fuentes;* II: *Testigos,* Salamanca, 1967.

19 HALLINGER, K., *Gorze-Cluny,* Roma, 1950.

Es cierto que toda la cultura medieval está en gran medida impregnada de fe, porque la fe es la base sobre la que reposa toda la vida del hombre medieval. La sociedad medieval estaba enteramente dominada por la Iglesia, porque los hombres medievales eran hombres creyentes. Nada o casi nada de lo que el hombre medieval hizo tiene una explicación suficiente al margen de la fe cristiana. Si se olvida que todo y que todos existían en función de esta fe, es condenarse a no comprender absolutamente nada. La política, la vida social, la economía, la vida moral, el arte, la inteligencia, todo estaba ordenado y regulado por la fe cristiana hasta en sus más insignificantes detalles.

De ahí que toda la cultura medieval tenga una fuerte componente de sacralidad. Como muy bien dice Daniel Rops: «Nada se hizo entonces en la tierra que no tuviera, directa e indirectamente, a Dios como fin, como medio, como testigo o como juez»[20]. Y, puesto que los monasterios eran centros de vida espiritual más intensa y también de vida cultural más floreciente, resulta que toda la cultura medieval será en buena medida deudora de la cultura monástica, hasta el punto de que se puede afirmar que solamente a partir del siglo XII la cultura se diversifica en dos grandes bloques: *cultura monástica* y *cultura secular.* La cultura monástica proseguirá con sus peculiaridades, pero, junto a ella, una nueva corriente cultural —laical y clerical— seguirá unos derroteros distintos de la cultura monástica propiamente dicha: será la *Escolástica,* que catalizará a clérigos y a laicos.

La cultura monástica, homogénea, idéntica en todos los monasterios, tiene, según el P. Jean Leclercq, las siguientes características: Una *cultura bíblica:* la constante dedicación a la *lectio divina* hace que en buena medida la expresión de su pensamiento aluda permanentemente a la Sagrada Escritura. El *estilo bíblico,* en efecto, constituye una de las constantes culturales del monacato. Una *cultura litúrgica:* sea cual sea el estilo peculiar de vida adoptado por cada monasterio, la liturgia marca el ritmo de la vida cotidiana de los monjes, lo cual no puede menos de influir en sus preocupaciones y en su modo de pensar y de expresarse, hasta el punto de que todas las obras literarias, musicales, arquitectónicas, escultóricas y pictóricas llevan la impronta litúrgica, si es que no tienen incluso una finalidad litúrgica propiamente

---

20 ROPS, D., *La Iglesia de la catedral,* Barcelona, 1956, p. 43.

dicha. Una *cultura patrística:* los monjes conocen a la perfección la vida y los escritos de los Santos Padres en cuanto primeros testigos de la tradición eclesial e intérpretes de la Sagrada Escritura. Las *Catenae Patrum,* recopilaciones de textos patrísticos sobre los temas más dispares, evidencian la familiaridad de los monjes medievales con las obras de los Padres de la Iglesia[21].

## 7. Los monasterios y la formación de Europa

Los monasterios desempeñaron durante la Edad Media un papel decisivo en la formación de Europa. Se pueden distinguir tres vertientes fundamentales en las que la aportación de los monjes fue determinante para la creación de Europa.

Ya se ha aludido al hecho de que los monasterios fueron el cobijo donde la vida cristiana, en lo que tenía y tiene de más puro, se refugió. Allí la vida y la fe pudieron defenderse mejor de aquella contaminación de la inmoralidad y la superstición que se desbordó por todas partes después de la invasión de los bárbaros. Los monasterios fueron también, como ya se ha visto anteriormente, un refugio donde se guareció la vida intelectual. Los monjes en aquella noche de tinieblas que siguió a las invasiones estuvieron, dentro de sus enormes limitaciones, a una altura muy superior a la de los laicos y clérigos seculares. Aunque los monasterios, como el de *Vivarium,* que se vanagloriaba de su espléndida biblioteca, fueron una excepción, sin embargo, en todos ellos los monjes dedicaban una buena parte de su jornada a la *lectio divina.* Incluso Reglas como la de San Columbano, que no fue precisamente un hombre de letras, exigían varias hora diarias de lectura. Se puede calcular que un monje benedictino disponía de más de mil doscientas cincuenta horas al año para su formación personal, casi tres horas y media al día, más o menos, según las estaciones.

En realidad, el gran mérito de los monjes medievales para con la formación de la civilización occidental, su aportación más valiosa, al margen de la transmisión de la fe cristiana a los pueblos bárbaros, que fue casi exclusivamente obra suya, consistió en desbrozar tierras improductivas, ganándolas para la

---

21 LECLERCQ, J., *Cultura y vida cristiana,* pp. 71-140.

agricultura. Esto era algo que les venía impuesto por su mismo estilo de existencia. El trabajo manual lo imponía la Regla como medio para ganarse el sustento, y también como medio de salvaguardar el equilibrio psíquico, un modo de compensar el desgaste producido por el esfuerzo de la oración y de la *lectio divina*.

Para hallar el silencio y el recogimiento, los monjes salieron de los centros habitados y se internaron por lugares solitarios, apartados, en pleno bosque. Desbrozar malezas, arrancar árboles, sanear tierras pantanosas, fueron ocupación de cada día para aquellos monjes. Se conquistaron así, a lo largo de los siglos, y con el esfuerzo de generaciones y generaciones de monjes, tierras y más tierras para la civilización y para la agricultura.

Los pueblos y ciudades que en Europa le deben su origen a la fundación de un monasterio son innumerables. El nombre de muchas ciudades y pueblos atestigua todavía hoy su profunda raíz monástica. Esta labor civilizadora la describe bellamente C. M. López:

> «Donde un grupo de monjes planta sus tiendas, renace la vida espiritual, los campos se cubren de pastos y cereales, se abren los bosques, los caminos surcan los valles y las montañas. El grupo de los primeros colonos aprende la vida estable, el cultivo de los campos, las letras, y nace un pequeño burgo que circunda las murallas de la abadía; después se organiza el municipio y, al final, surge la ciudad que se llemará Westmünster o Munich o Sahagún o San Sebastián. Estos pueblos belicosos, basculantes inestables, se convierten poco a poco en las primeras monarquías. Se pacifican los campos, se crean tribunales de justicia, se organizan las cámaras legislativas. Los Códigos civiles se inspiran en las páginas de la Regla. Y mientras, a la sombra de los claustros, las escuelas monásticas difunden la cultura, cultivan y fomentan las artes»[22].

Ahora bien, toda esta labor monástica que desemboca en la creación de Europa dimana de dos ideas fundamentales de la Regla de San Benito: el ejemplo de los mismos monasterios estructurados por la Regla como un verdadero Estado autárquico, gobernado por un monarca —el abad—, flanqueado por dos *Cámaras de Consejeros:* una constituida por toda la comunidad monástica y otra por un grupo de *ancianos*[23]. La segunda gran

---

[22] LÓPEZ, C. M.ª, *op. cit.*, p. 71.
[23] SAN BENITO, *Regla*, cc. 2 y 3.

idea que dimana de la Regla es la dignificación del trabajo manual e intelectual[24]. Dignificación tanto más necesaria en aquel tiempo en el que los romanos decadentes consideraban el trabajo como obra digna solamente de esclavos, y en el que también los germanos despreciaban el trabajo manual, por considerarlo indigno de un guerrero que tiene que vivir y morir luchando.

Como dice el mismo C. M. López[25], la gran aportación de los monjes a la formación de Europa fue de tipo testimonial. Un grupo de hombres que viven en comunidad, hermanados por el mismo ideal, que oran, que trabajan, que llevan una existencia austera, que viven en paz, que ejercen la caridad de un modo sublime, no pueden menos de hacer impacto en cualquier medio social.

Esta fue la gran aportación de los monjes medievales a la cultura: frente al espíritu belicoso de los pueblos germanos, los monjes ponían la paz, el orden y el amor fraterno vivido dentro y fuera del monasterio. Frente a una sociedad que solamente sabía manejar la espada, los monjes le enseñan a manejar la pluma. Frente al bastón de caminantes que no se cae de las manos de aquellos pueblos desinstalados, emigrantes por naturaleza, los monjes practican la obediencia y la estabilidad, enseñando con el ejemplo, con el testimonio, a arrojar lejos el bastón de caminantes, aceptando vivir fijos en un lugar para construir allí una ciudad. Frente al desbordamiento de las pasiones y de los placeres, los monjes enseñan a vivir desprendidos de las cosas de este mundo, centrando toda su vida en el amor de Dios y en la ciudad futura que a todos espera. Todos estos elementos que se ofrecen fácilmente al lector en la Regla de los Monjes de San Benito dieron como primer resultado aquel momento de esplendor occidental que fue el renacimiento carolingio, y, después, Europa.

---

24 SAN BENITO, *Regla,* cc. 48 y 66.
25 LÓPEZ, C. M.ª, *op. cit.*, p. 70.

# Indice de temas, personas y lugares

## A

# B

## C

# CH



# D

# E

# F

# H

## I



## J

# K



# L

## LL



## M

# N

## O



## P

# Q



# R

# S

# T

## U



## V

## W

## X



## Y



## Z

ESTE LIBRO, EDITADO POR PUBLICACIONES CLARETIANAS DE MADRID, SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN TALLERES GRÁFICOS ANZOS, S. A., FUENLABRADA (MADRID), EL DÍA 11 DE MAYO DE 1987.